Cristianismos, derechas y conservadurismos en las Américas

DAVID DÍAZ ARIAS,
GEMA KLOPPE-SANTAMARÍA,
KEVIN COLEMAN
Y MATTHEW PHILIPP WHELAN
(Eds.)

CALAS
Maria Sibylla Merian Center
CLACSO

Cristianismos, derechas y conservadurismos en las Américas

Doi: 10.54871/ca26cs01

Cristianismos, derechas y conservadurismos en las Américas / Susana M. Andrade ... [et al.] ; Editado por David Díaz Arias ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Guadalajara : CALAS, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-236-0

1. Cristianismo. 2. Derecha Política. I. Andrade, Susana M. II. Díaz Arias, David, ed.

CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Religión / Cristianismo / Derechas / Conservadurismo / Ideología / Latinoamérica

Corrección: Eugenia Cervio
Arte de tapa: Ezequiel Cafaro
Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Cristianismos, derechas y conservadurismos en las Américas

David Díaz Arias, Gema Kloppe-Santamaría, Kevin Coleman y Matthew Philipp Whelan
(eds.)

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL

CALAS
Maria Sibylla Merian Center

CLACSO

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva
Pablo Vommaro - Director Ejecutivo
Gloria Amézquita - Directora Académica
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory - Producción Editorial

LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a **libreria.clacso.org**

Cristianismos, derechas y conservadurismos en las Américas (Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2026).
ISBN 978-631-308-236-0

CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875
<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Con el apoyo de:
Federal Ministry of Education and Research

Índice

Prólogo. Nuevas dimensiones políticas y geopolíticas del cristianismo y las derechas políticas en las Américas 9
David Díaz Arias, Gema Kloppe-Santamaría, Matthew Phillip Whelan y Kevin Coleman

Las derechas latinoamericanas y el catolicismo. De la mímesis al enfrentamiento (1918-1989) 25
Ernesto Bohoslavsky

Misioneros pentecostales del sur al norte. Líderes pentecostales independientes guatemaltecos en Los Ángeles, California 51
Clara Buitrago

Discursos y acciones en torno a la batalla cultural. Cambios y continuidades de la derecha en una frontera geopolítica de Estados Unidos y México (1950-2024) 85
Areli Veloz Contreras

All Trumped Up: nacionalismo cristiano en América Central 115
Virginia Garrard

Cowori: misioneros caníbales y otros demonios. La evangelización de los indígenas waorani (Ecuador) 143
Susana M. Andrade

"Dios también es nacionalista y me consta". La interpelación religiosa en la justificación de prácticas y regímenes autoritarios en Bolivia 173
Rocío Estremadoiro Rioja

Sobre los autores y autoras 201

Prólogo

Nuevas dimensiones políticas y geopolíticas del cristianismo y las derechas políticas en las Américas

David Díaz Arias, Gema Kloppe-Santamaría, Matthew Phillip Whelan y Kevin Coleman

Doi: 10.54871/ca26cs02

Desde hace unos lustros, las ciencias sociales occidentales realizaron un giro en su análisis: si en el pasado se habían interesado, hasta la saciedad, en el estudio de los grupos de izquierda, guerrillas, gobiernos progresistas y de sus políticos, intelectuales y líderes, no hay duda de que hoy la literatura sobre sus opositores, es decir las derechas, se ha vuelto gigantesca y sigue creciendo cada mes (Pereyra Doval y Souroujon, 2022). Este giro se puede explicar en consonancia con el cambio político que vive Occidente desde finales del siglo XX, caracterizado por el ascenso de grupos conservadores y reaccionarios que reciben cada vez más apoyo electoral y que se comparan, en su asedio al poder y a la democracia liberal, con los grupos fascistas que llegaron a la dirigencia de múltiples gobiernos en Europa y América hace menos de un siglo.

¿Qué papel tiene el cristianismo en la política moderna en Occidente y cuál es su vínculo con esos sectores conservadores? ¿Qué grupos conforman estos sectores conservadores? ¿Cómo se puede definir la derecha en perspectiva histórica en el presente? ¿Por qué

se ha vuelto una temática tan importante para el estudio del poder en Occidente?

En los últimos años, partidos y organizaciones políticas a quienes se les identifica como conservadores y de derecha han ido ascendiendo al poder en diferentes partes de Europa, Estados Unidos y América Latina. En Italia, el partido político Fratelli d'Italia [FdI], apenas creado en 2012 e identificado por los investigadores italianos como de extrema derecha, en coalición con otros grupos nacionalistas y conservadores tomaron el poder en 2022 cuando Giorgia Meloni (miembro del FdI y presidenta del European Conservatives and Reformists Party) fue envestida como presidenta del Concejo de Ministros de Italia (Vassallo y Vignati, 2023). En Alemania, el derechista y ultranacionalista partido Alternative für Deutschland [AfD] ha ido ganando cada vez más adeptos desde su fundación en 2013 en Berlín (Bebnowski, 2015) y, aunque ha experimentado algunas derrotas electorales, en las elecciones federales de 2021 consiguió el apoyo de 4.695.611 ciudadanos alemanes y obtuvo el puesto número 5 a nivel nacional (en 2017 había sido el número 3). En Francia, el partido conservador Rassemblement National, que antes de 2018 se denominaba Front National, también ha ascendido con fuerza y su líder, Marine Le Pen, obtuvo 8.133.828 de votos en la primera vuelta de las elecciones presidenciales de 2022 y 10.644.118 en el balotaje (Dahani et al., 2023).

De igual forma, en 2017, en Estados Unidos, el Partido Republicano, convertido en una organización antidemocrática en los últimos años (Levitsky y Ziblatt, 2018, 2024), llevó al poder a Donald Trump con un discurso racista, nacionalista y conservador que ha repetido en su intento por volver a la Casa Blanca en 2025. En América Latina, después de un periodo de ascenso de partidos de izquierda, el subcontinente ha virado el timón hacia la derecha, con personajes como Jair Bolsonaro, quien fue presidente de Brasil entre 2019 y 2023, pero también con el fallido cambio de Constitución en Chile en septiembre de 2022, el ascenso de Javier Milei al poder en Argentina en diciembre de 2023, y la reelección (prohibida por la

Constitución) de Nayib Bukele en El Salvador (Díaz, Mackenbach y Maihold, 2024). Algunas personas han llamado a este ascenso conservador como "marea azul" (Payne, Zulver y Escoffier, 2023).

Más difíciles de responder son las preguntas de por qué estos grupos políticos y sus seguidores pueden ser definidos como "conservadores" o pertenecientes a la derecha y la extrema derecha y sus vínculos con el cristianismo, particularmente porque, como parte de su retórica, algunos de ellos se resienten con la etiqueta de "conservadurismo". En el pasado, un problema de los estudios sobre estos grupos era presentarlos como movimientos sin ideología específica, opuestos al cambio *per se*, temerosos de las transformaciones culturales y sociales y sin propuestas alternativas para ofrecer a sus seguidores. Por el contrario, desde que comenzaron a definirse en el enfrentamiento con la revolución francesa, los conservadores han dejado claro que se trata de grupos que se forjan en el campo de batalla social y que el conservadurismo se crea en la práctica política. Por eso, en su libro *La mente reaccionaria*, Corey Robin subrayó que el conservadurismo es "una meditación, así como una versión teórica, sobre la experiencia de tener el poder, verlo amenazado e intentar recuperarlo de nuevo" (Robin, 2017, p. 15). El conservadurismo nace en el seno de grupos de poder y corresponde a su voz y reacción frente a la capacidad de acción de las clases subordinadas. Robin lo visualiza como el encargado de aportar un argumentario consistente y profundo que justifique por qué no se debería permitir que los estamentos más bajos ejerzan su voluntad independiente y por qué no se les debería permitir gobernarse a sí mismos ni dirigir la comunidad política (pp. 18-42).

En ese sentido, el *statu quo* que resguarda el conservadurismo no es exactamente el pasado, ni la tradición, ni siquiera las costumbres, sino una forma de concebir el mundo en el que el poder lo tiene un grupo y no quiere compartirlo, y mucho menos rotarlo, con las clases subalternas. Para los conservadores, los movimientos democráticos construidos desde abajo expresan una amenaza a su forma de concebir el orden. Y presentan esa confrontación a

su poder como un peligro inminente para las jerarquías en la vida privada. Robin recuerda que los esfuerzos políticos que han conducido a los conservadores a sus reflexiones más profundas han sido sus fuertes reacciones a cualquier terremoto social que socave las bases del poder en la vida pública y en la privada, tales como las reacciones contra las revoluciones francesa y bolchevique; la defensa de la esclavitud y de las leyes de Jim Crow; el ataque a la socialdemocracia y al Estado del bienestar; y la serie de respuestas reactivas contra el New Deal, la Gran Sociedad, los derechos civiles, el feminismo y los derechos de las minorías sexuales (Robin, 2017, pp. 43-82).

La derecha denuncia la violencia salida de esos movimientos desde abajo, pero no escatima en utilizar cualquier táctica para justificar sus métodos violentos contra sus enemigos. Esa violencia conservadora se legitima apelando a Dios, a la Patria, al Hogar, a lo más sagrado, etc. Hacia inicios del siglo XX, la derecha comenzó a amasar apoyo popular y a ganar poder político en Occidente. Por sus luchas, se proyectaron como los defensores del *statu quo*, del poder económico y de la estabilidad institucional. Y, en esas lides, aprendieron a usar y defender la democracia liberal como su estructura política por antonomasia, aunque realmente la despreciaran por haber puesto el mundo patas para arriba al otorgarle poder decisorio a los de abajo. Ya después de 1917, estos grupos conservadores se presentaron como un muro contra el comunismo (Fawcett, 2020).

En un ensayo que publicó en 1992 en la London Review of Books, Perry Anderson identificó en Occidente cuatro grandes pensadores conservadores del siglo XX: Carl Schmitt (1899-1973), Leo Strauss (1899-1973), Friedrich von Hayek (1899-1991) y Michael Oakeshott (1901-1990). Todos ellos habrían dado herramientas al conservadurismo para repensarse en términos políticos, económicos y culturales antes y durante la guerra fría (Anderson, 1992). De hecho, como reacción a la rebelión juvenil de 1968, en Francia apareció la "nueva derecha", comandada por Alain de Benoist, Guillaume Faye

y Dominque Venner, y cuyo núcleo fundador fue el Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenn [GRECE] (Benoist, 1982). Esa nueva derecha planteó centrarse en "la hegemonía ideológica" como precondición para la victoria política, y por eso se empeñó en quitarle a la izquierda el "monopolio" de Gramsci, particularmente de su concepto de "guerra de posiciones" frente a "guerra de movimiento", y crear una lucha prolongada y en varios frentes para construir las bases ideológicas, intelectuales, culturales e institucionales de una nueva élite política y de un nuevo orden político que, eventualmente, reemplazara a la vieja élite.

Ese movimiento se reconfiguró a inicios de este siglo con lo que Steven Forti llamó "la extrema derecha 2.0", entre cuyas características estarían: un marcado nacionalismo, identitarismo y nativismo; la recuperación de la soberanía nacional; la crítica al multilateralismo y un alto grado de euroescepticismo; la defensa de los valores conservadores; la defensa de la ley y el orden; la islamofobia, la condena de la inmigración tachada de "invasión"; la crítica al multiculturalismo y a las sociedades abiertas, el antiintelectualismo y su distancia formal con respecto a las pasadas experiencias de fascismo. Asimismo, Forti ha resumido que este movimiento se centra en cuatro temas principales en su discurso y en sus propuestas políticas: la inmigración, la seguridad, la corrupción y la política exterior (Forti, 2021, pp. 23-80).

Entre sus particularidades, estos nuevos conservadores reaccionarios utilizan las redes sociales como arma para difundir posverdades y *fake news*, con lo que han logrado el desplome de la confianza y la presentación de la verdad como si se tratara de una creencia. Para eso, se impulsan noticias falsas, teorías de la conspiración y basan su batería de mentiras al apelar a las emociones y sentimientos de sus seguidores frente a los hechos y la evidencia.

En los últimos años, los éxitos políticos y sociales de este movimiento son muy claros. Han logrado sembrar la confusión y polarizar las sociedades donde operan, de forma que han podido modificar las agendas políticas y cambiar la intolerancia pública

que existía frente a los discursos racistas, homofóbicos, etc.; es decir, lograron mover la "ventana de Overton". De esa forma, y contra lo que había pasado después de 1945, hoy, la extrema derecha es vista como una opción política "aceptable" para la ciudadanía y se olvida su historia o se niega que alguna vez existió (Forti, 2021, pp. 145-230).

¿Cuál es el papel que ha tenido el cristianismo en estos movimientos? Si bien es cierto que durante la mayor parte del siglo XX la imbricación cristianismo y derechas tuvo como protagonista a la religión católica, en América Latina contemporánea otras religiones cristianas han ganado preeminencia, en particular el neopentecostalismo. Pablo Semán apunta con claridad la particularidad del neopentecostalismo latinoamericano en este contexto al asegurar que:

> El crecimiento pentecostal se alimenta de las ventajas organizativas y discursivas de los evangélicos y de los déficits católicos, y se da principalmente en aquellos espacios en que el catolicismo, con su lenta logística, no alcanza a dar cuenta del proceso de metropolitanización que caracteriza a la región: en cada barriada nueva donde la Iglesia católica se plantear llegar, ya hay una o varias iglesias evangélicas. Este proceso, además, se da desde el campo hacia la ciudad y desde la periferia hacia el centro. Es por esta razón que las observaciones periodísticas casi siempre confunden los efectos con las causas: las grandes iglesias pentecostales, que son las más visibles, no solo no congregan necesariamente a la mayoría de los fieles, sino que tampoco son las disparadoras del fenómeno, pero asumen ese papel ante observadores metropolitanocéntricos. El conjunto de las iglesias evangélicas y especialmente las pentecostales forjaron, además, distintos tipos de agrupamientos educativos, deportivos, servicios mutuales y, especialmente, instituciones de producción cultural masiva como editoriales, sellos musicales e instituciones de formación teológica que, al tiempo que facilitan la actividad proselitista, le dan densidad al mundo evangélico creando denominadores comunes transversales. (Semán, 2019)

Alejandro Frigerio reflexiona también sobre el impacto del pentecostalismo en comunidades marginalizadas en las que esta expresión religiosa provee tanto el acceso a los recursos económicos como a las redes sociales de apoyo (Frigerio, 2019). Más allá de lo económico, Frigerio anota la dimensión afectiva de esta religión y la manera en la que esta resuena con prácticas religiosas de corte popular en América Latina. Dice,

> Aun cuando el pentecostalismo nace en EE. UU., la forma pentecostal de concebir y relacionarse con el mundo espiritual está muy cerca de la religiosidad popular latinoamericana. La posibilidad de la intervención divina en la vida cotidiana de las personas, la comunicación directa con la divinidad tanto durante los rituales como fuera de estos y la importancia de lo emotivo en esta comunicación son todos elementos presentes en la religiosidad popular que usualmente no son enfatizados –ni aprobados– por la jerarquía de la Iglesia católica. En las iglesias pentecostales, por el contrario, esta forma de relacionarse con lo divino es potenciada y esto le imprime algunas modificaciones y ajustes al ideario propio. Características similares, aunque se hallen enmarcadas en sistemas de creencias diferentes, se encuentran en otras expresiones religiosas como la Umbanda –usualmente combatida por los pentecostales– y la Renovación Carismática Católica. No es casual que sean estas tres variantes las que más se fueron expandiendo en Argentina y en otros países vecinos. Esta expansión aparece como la consecuencia lógica de la continuidad cultural que existe entre la religiosidad popular latinoamericana y estas religiones. El éxito de estas iglesias parece radicar en que expresan, fomentan y legitiman elementos de la religiosidad popular que no encontraban acogida en las religiones instituidas. (Frigerio, 2019)

La importancia de ese fenómeno religioso se puede observar en la mayoría de los países de América Latina. De ahí que, para varios políticos latinoamericanos, apelar a este discurso y práctica religiosa se haya vuelto prácticamente una necesidad para aspirar al poder. El antiintelectualismo de este movimiento tiene profundas bases

de desconfianza frente a la ciencia, pero principalmente frente a la racionalización de lo social. Si en la Biblia, como creen los neopentecostales, está explícitamente explicado el sentido jerárquico de las relaciones sociales, no hace falta corregir nada de lo ahí dicho. Esa visión, combinada con el caudillismo latinoamericano, ha llevado a un ascenso del político neopentecostal "ungido". Además, la predominancia de la teoría conspirativa vinculada con las llamadas guerras culturales, las *fake news*, las imágenes falsas, alteradas o manipuladas que apuntan a alarmar ante escenarios apocalípticos para las naciones son recursos muy comúnmente utilizados por los políticos que aspiran a atraer el voto cristiano.

Este libro se une al esfuerzo de una gran variedad de investigaciones que tienen como propósito entender a estos grupos conservadores. No se trata de un esfuerzo fácil, como claramente lo han indicado Rita Abrahamsen y otros al advertir que:

> El estudio de la Derecha se complica más debido a la mutua sospecha entre la academia contemporánea y los movimientos conservadores. Como académicos, probablemente es justo decir que nos encontramos predispuestos a que no nos gusten ni los partidos de derecha ni sus ideas. De hecho, nuestra posición estructural en el campo académico nos otorga un habitus –un profundo y sedimentado *set* de expectativas, valores y predisposiciones– que restringe nuestra habilidad para comprometernos y comprender a la Derecha y a sus seguidores. El sentimiento es recíproco, ya que para muchas personas de la Derecha, los académicos pertenecen a una élite liberal [progresista]. Somos parte del problema y parte del enemigo. Esta situación acarrea numerosas consecuencias y crea lo que Arlie Russell Hochschild llama 'muro de empatía': un obstáculo para comprender en profundidad a otra persona quien nos hace sentir indiferentes e incluso nos produce hostilidad a aquellos que sostienen creencias diferentes o cuya infancia tiene sus raíces en circunstancias diferentes. En lugar de comprender, nos contentamos con "fáciles certezas". (Abrahamsen et al., 2024, pp. 28-29)

Para desechar las "fáciles certezas", este libro, plantea una revisión del papel del cristianismo en el impulso a los movimientos conservadores y de derecha en América Latina en la actualidad desde una perspectiva histórica, comparada e interdisciplinaria. Reconociendo el papel central del pentecostalismo y el neopentecostalismo en la actualidad, el libro reúne capítulos que reflexionan también sobre el peso histórico del catolicismo en las derechas latinoamericanas así como el papel de otras vertientes cristianas, como el protestantismo.

En el primer capítulo, Ernesto Bohoslavsky se interroga sobre las relaciones entre la Iglesia católica y las organizaciones de derecha en América Latina durante una buena parte del siglo XX. Él indica que, contrariamente a lo que cierto sentido común sostiene, es posible encontrar variaciones muy profundas en ese vínculo a lo largo del tiempo. En su estudio, señala tres etapas en esa relación. Una primera etapa (1918-1945) se caracteriza por la marcada convergencia y superposición entre derechas e Iglesia, en un marco de reverdecidos antiliberalismo y anticomunismo. El segundo momento (1945-1959) deja ver las tensiones que trae el proceso de diálogo con el humanismo, la teología maritainiana y las ciencias sociales, y el apoyo vaticano a la democracia-cristiana. La tercera fase (1968-1989) marca la mayor distancia hasta la fecha entre el conservadurismo y la Iglesia católica, producto del impacto del Concilio Vaticano II, la expansión de las perspectivas liberacionistas, el acercamiento de la curia a los movimientos sociales y de izquierda, y el asesinato de algunos de sus integrantes por parte de las Fuerzas Armadas y paramilitares en las décadas de 1970 y 1980.

En el segundo capítulo, Clara Buitrago explora los esfuerzos misioneros cristianos que salen del sur a evangelizar el norte del continente. Estos misioneros también forman parte de los flujos migratorios y constituyen un ejemplo de expansión cristiana en tiempos de migración transnacional. Buitrago muestra que, como resultado de estos procesos, uno de los desarrollos más llamativos en Estados Unidos es el crecimiento del pentecostalismo

entre la población latinoamericana residente allí, convirtiendo al pentecostalismo latino en el movimiento religioso de más rápido crecimiento en Estados Unidos. La inmensa mayoría de las iglesias pentecostales latinas son ministerios independientes, que cuentan con miembros de diversos orígenes nacionales. Este capítulo indaga en la praxis religiosa de los líderes pentecostales independientes guatemaltecos que trabajan en Los Ángeles. La investigación se centra en el estudio de sus creencias y prácticas pentecostales y la relación entre su praxis religiosa y el contexto social que viven los guatemaltecos en Los Ángeles. Tras la descripción de espacio social de la población guatemalteca en Los Ángeles y la reconstrucción del campo religioso de Los Ángeles, se analizan las narraciones biográficas de seis líderes pentecostales independientes guatemaltecos utilizando el enfoque del Análisis de Habitus.

En el tercer capítulo, Areli Veloz Contreras se propone como objetivo mostrar, para el caso de Baja California, un panorama general de los discursos y las estrategias que, desde el plano local y en distintos momentos temporales, las facciones conservadoras han llevado a cabo contra los movimientos feministas y de la diversidad sexogenérica que surgen desde mediados del siglo XX. Por medio del trabajo etnográfico en las ciudades de Tijuana y Mexicali, Baja California, México, y desde las teorías feministas críticas a la nación, Veloz Contreras argumenta que el fortalecimiento que la nueva derecha ha tenido en los últimos años tiene como telón de fondo una contienda histórica por el resguardo y la reproducción de un orden social que se percibe en acecho, ya sea por la cercanía o el contacto entre las fronteras nacionales. Como bien argumenta la autora, en el centro de dicha contienda están los temas relativos al género, el sexo y las sexualidades. El capítulo concluye que la batalla cultural, que actualmente se ha intensificado en el plano internacional, se ha configurado desde mediados del siglo XX en espacios locales que, desde sus particularidades, resguardan clasificaciones y jerarquías que se sustentan en valoraciones desiguales en el plano geopolítico.

En el cuarto capítulo, Virginia Garrard analiza el auge del nacionalismo cristiano y la teología del dominio en América Latina, especialmente en los movimientos evangélicos y pentecostales desde la década de 1970. Garrard señala que estos movimientos, que originalmente se centraban en construcciones morales dentro de la iglesia, se han desplazado hacia el compromiso político, abogando por el dominio bíblico en todos los sectores sociales, incluyendo la política, los medios de comunicación y la ley. Este movimiento transnacional, aunque arraigado en Estados Unidos, se ha extendido por todo el mundo y es especialmente influyente en América Latina. El capítulo examina la convergencia de la movilización evangélica con el liderazgo político, ejemplificado por figuras como el expresidente guatemalteco Efraín Ríos Montt en Guatemala o Donald Trump en Estados Unidos, o por líderes religiosos que movilizan a sus seguidores con fines políticos. La Nueva Reforma Apostólica [NRA], una red dentro del dominionismo, desempeña un papel crucial en la remodelación de la política y la sociedad promoviendo el "gobierno apostólico". El capítulo también analiza las recientes intervenciones políticas de los líderes evangélicos en Guatemala y Costa Rica, ilustrando cómo la retórica dominionista influye en las elecciones y la gobernanza. Dada su presencia y alcance, estos movimientos plantean desafíos a la democracia al entrelazar la autoridad religiosa con el poder político. El texto concluye destacando la ambición global del dominionismo y su capacidad para influir tanto en la política local como en la internacional a través de una misión teológica profundamente arraigada.

En el quinto capítulo, Susana M. Andrade se acerca al pueblo indígena waorani en Ecuador y muestra los retos y desafíos que ese pueblo significó para los misioneros cristianos que buscaron contactarlos y evangelizarlos en la segunda mitad del siglo XX. Para el Estado y la industria petrolera, los indígenas en aislamiento voluntario representaron una amenaza a la explotación petrolera y al sueño de convertir, al país, en una nación desarrollada. La solución fue establecer alianzas entre las misiones protestantes y católicas,

las empresas transnacionales y el Estado con el fin de reubicarlos, pacificarlos y convertirlos en buenos ciudadanos; proceso que conllevó una violenta transformación de una sociedad de cazadores recolectores a una vida sedentaria, moderna y capitalista. Luego el capítulo analiza las alianzas y las estrategias de evangelización impregnadas del sacrifico y el martirio de los misioneros cristianos. Para los waorani el mensaje cristiano apenas fue asimilado, mientras combatieron la voracidad del capital, los valores y la moral de los cowori, los caníbales occidentales.

Finalmente, en el sexto capítulo, Rocío Estremadoiro Rioja compara la interpelación religiosa que se da en el contexto de las dictaduras militares en Bolivia, principalmente durante el régimen de Hugo Banzer (1971-1978), con aquella que caracterizó la crisis política del 2019 y el gobierno de Jeanine Áñez. En ambas instancias, la autora da cuenta de cómo esta interpelación religiosa promueve redes de pertenencia y oposición que posicionan "enemigos internos" para justificar las prácticas autoritarias en Bolivia. ¿Hasta qué punto la interpelación religiosa del 2019-2020 es una reedición de los imaginarios de las dictaduras bolivianas amparadas en la Doctrina de Seguridad Nacional? ¿Hasta qué punto pervive el legado del falangismo boliviano en la derecha boliviana del siglo XXI? ¿Cómo en ambos procesos la interpelación religiosa cristiana justificó gobiernos y prácticas autoritarias? La autora intenta responder a esas preguntas.

En su conjunto, los capítulos que integran este libro logran echar luz sobre la relación entre cristianismo y derecha política desde una perspectiva que pone el fenómeno religioso en el centro del análisis. A partir del análisis histórico, etnográfico, y de una lectura de los discursos y prácticas culturales que promueven distintos grupos políticos, el libro ofrece una mirada comparada e interdisciplinaria sobre el cristianismo y las derechas en América Latina.

Este libro surge de la Plataforma para el diálogo "Nuevas dimensiones políticas y geopolíticas del cristianismo y la derecha política

en las Américas", que se desarrolló en la Universidad de Costa Rica [UCR] del 8 al 9 de mayo de 2024, gracias al marco institucional y el apoyo económico del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados [CALAS], en su rama Centro Regional Centroamérica y el Caribe ubicada en el Centro de Investigaciones Históricas de América Central de la UCR.

Los editores agradecen enormemente a las personas autoras por sus contribuciones a este libro, al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO], a los miembros de la Junta Directiva de CALAS, al personal de CALAS, y al personal administrativo del CIHAC-UCR, que fue fundamental en la logística del evento que dio origen a este texto, particularmente la valiosa ayuda de Isma Yaira Guillén Montero y Rosa Alvarado Brenes. Este libro ha sido posible, además, gracias al valioso apoyo del Ministerio Federal de Educación e Investigación (BMBF, Alemania). Agradecemos también las recomendaciones y comentarios de dos evaluadores anónimos que enriquecieron esta obra.

Bibliografía

Abrahamsen, Rita et al. (2024). *World of the Right: Radical Conservatism and Global Order*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, Perry (24 de septiembre 1992). The Intransigent Right at the End of the Century. *London Review of Books*, *14*(18), 7-11.

Bebnowski, David (2015). *Die Alternative für Deutschland. Aufstieg und gesellschaftliche Repräsentanz einer rechten populistischen Partei*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Dahani, Safia et al. (Eds.) (2023). *Sociologie politique du Rassemblement national. Enquêtes de terrain*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

De Benoist, Alain (1982). *La nueva derecha*. Barcelona: Planeta.

Díaz Arias, David; Mackenbach, Werner y Maihold, Günther (Eds.) (2024). *Pasados perennes, futuros inciertos: Estados y democracias fallidas en América Latina*. Buenos Aires: Teseo/SDL.

Fawcett, Edmund (2020). *Conservatism: The Fight for a Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Forti, Steven (2021). *Extrema derecha 2.0. Qué es y cómo combatirla*. Madrid: Siglo XXI España.

Frigerio, Alejandro (marzo-abril de 2019). La experiencia religiosa pentecostal. *Nueva Sociedad*, (280). https://www.nuso.org/articulo/la-experiencia-religiosa-pentecostal/

Levitsky, Steven y Ziblatt, Daniel (2018). *Cómo mueren las democracias*. Barcelona: Planeta.

Levitsky, Steven y Ziblatt, Daniel (2024). *La dictadura de la minoría*. Barcelona: Planeta.

Payne, Leigh A.; Zulver, Julia y Escoffier, Simón (Eds.) (2023). *The Right Against the Rights in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.

Pereyra Doval, Gisela y Gastón Souroujon (2022). Introduction: When the Rights Go Marching In. En Gisela Pereyra Doval y Gastón Souroujon (Eds.), *Global Resurgence of the Right: Conceptual and Regional Perspectives* (pp. 1-6). Londres: Routledge.

Robin, Corey (2017). *La mente reaccionaria. El conservadurismo desde Edmund Burke hasta Donald Trump*. Madrid: Capitán Swing.

Semán, Pablo (marzo-abril de 2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, (280). https://nuso.org/articulo/quienes-son-por-que-crecen-en-que-creen/

Vassallo, Salvatore y Vignati, Rinaldo (2023). *Fratelli di Giorgia. Il Partido della destra nacional-conservatrice*. Boloña: Società Editrice Il Mulino.

Las derechas latinoamericanas y el catolicismo

De la mímesis al enfrentamiento (1918-1989)

Ernesto Bohoslavsky

Doi: 10.54871/ca26cs03

Introducción*

Este capítulo se interroga sobre las vinculaciones establecidas entre la Iglesia católica y las agrupaciones políticas de derecha en varios países latinoamericanos durante la mayor parte del siglo XX. Se pretende mostrar que ese lazo, que durante buena parte de ese siglo se mostró sólido e inextricable, evidenció tensiones desde mediados de la década de 1960 y, en muchos casos, enfrentamientos abiertos y hasta ruptura. En ese sentido, el artículo aspira a evidenciar la agencia y la autonomía organizacional, estratégica e ideológica de cada uno de esos actores. De allí que entre derechas e

* El autor agradece los comentarios vertidos por quienes participaron de la Plataforma para el diálogo "Nuevas dimensiones políticas y geopolíticas del cristianismo y la derecha política en las Américas". Junto con ello, agradece a otras dos personas: Mario Santiago Jiménez, del Instituto Mora, en la ciudad de México por las imágenes aquí incluidas y a Gema Kloppe-Santamaría, de la University College Cork, por la amabilidad de leer una primera versión de este texto y contribuir significativamente a mejorarlo.

Iglesia católica no había una afinidad natural –aun cuando durante mucho tiempo así lo expresaran ambas– sino electiva y, por lo tanto, inestable, contingente y dependiente de contextos e intereses específicos.

A tal efecto, se propone tomar en consideración tres períodos en la historia de esos vínculos. El primer momento es de superposición ideológica y hasta organizativa, y va desde los años de la primera posguerra mundial hasta el inicio de la segunda. El segundo ciclo expresa algunos de los impactos que trajeron el fin de las experiencias fascistas, la promoción del desarrollo y de la modernización y la aceptación de la democracia multipartidaria como régimen de gobierno, entre 1945 y 1959. En esa etapa, el anticomunismo siguió actuando como un vaso comunicante entre Iglesia y derechas conservadoras, pese a los problemas que trajo el aliento vaticano a los partidos democratacristianos de entonces. La tercera fase se concentra en la toma de distancia de la institución eclesiástica con respecto a los partidos derechistas, las Fuerzas Armadas y las organizaciones sociales conservadoras (asociaciones de padres, de estudiantes, de profesionales y de empresarios, entre otras) que, en algunos casos, llegó a experiencias de rupturas altisonantes y agrias: el punto de partida fue la convocatoria al Concilio Vaticano II, la cual disparó tensiones ideológicas con las clases dominantes locales y sus representantes partidarios. Por entonces, se vivió lo que Denis Pelletier (2005) llamó "*crise catholique*" o una "*révolution dans l'Église*", pensando en la Francia que va de 1965 a 1978, en la que se transformó completamente el lugar de la Iglesia dentro de la sociedad y el vínculo de esa institución con las izquierdas y las derechas. A su vez, también podemos identificar en esta etapa una serie de ajustes de cuenta ideológicos dentro de la Iglesia, que se expresaron en enfrentamientos muy duros entre sacerdotes y obispos y en el aval a las salidas más autoritarias.

Con este recorrido se aspira a problematizar dos cuestiones. Por un lado, contribuir a una mejor y más ajustada comprensión sobre el lugar del catolicismo, o más bien de la institución eclesiástica,

en la larga duración de la política latinoamericana, en un contexto como el actual, en el que son otras religiones las que parecen mostrar mayor afinidad electiva con las derechas y extremas derechas, como ilustran varios de los capítulos reunidos en este mismo volumen. Y, por otro lado, se quiere contribuir a historizar, esto es, desnaturalizar, los vínculos entre catolicismo político y derechas, al mostrar que se trató de un camino lleno de convergencias ideológicas, pero también de divergencias, algunas muy agudas en países como Chile o Brasil en la década de 1970 o en América Central en la década de 1980. En ese sentido, este texto trata de ver las tensiones, las superposiciones y diferencias entre la Iglesia católica y las fuerzas políticas que, en general, defendían la idea de que las autoridades eclesiásticas debían ejercer algún rol tutelar sobre la vida social de las naciones.

Se revisa aquí cómo es que, a lo largo de buena parte del siglo XX, las derechas y la Iglesia encontraron puntos de convergencia o de tensión sobre tres núcleos: en primer lugar uno moral, que colocaba el acento sobre cuestiones de familia, sexualidad y educación; en segundo lugar, sobre el tipo de régimen político deseable, las "buenas" ideas y los actores políticos locales e internacionales rechazados; y en tercer lugar, uno de orden económico, centrado en la "cuestión social", el trabajo y la distribución de bienes y oportunidades.

La revancha católica: el anticomunismo como bandera vaticana (1918-1945)

La convivencia entre la Iglesia católica y los regímenes oligárquicos a fines del siglo XIX tuvo varios puntos de tensión, en particular en países como Colombia o Ecuador, cuando se pusieron en marcha las llamadas "reformas liberales". Fricciones en torno a los derechos y responsabilidades de la Iglesia en materia educativa, de inscripción de los nacimientos y las muertes, y de acumulación de

propiedades rústicas fueron recurrentes, pero solo en pocos casos llegaron a los extremos alcanzados en el México de la segunda mitad del siglo XIX o tras la revolución desatada en 1910. La Iglesia católica dejaba ver su preocupación por las condiciones de vida de los trabajadores con la encíclica *Rerum novarum* de 1891, considerada el puntapié de la doctrina social de la Iglesia y de la crítica católica al capitalismo. Esa encíclica parecía entrometerse de una manera más actualizada con los problemas de la sociedad contemporánea de lo que había hecho el *Syllabus* de Pio IX de 1864, el cual había condenado *in toto* la experiencia de la modernidad (racionalismo, separación de Iglesia y Estado, utilitarismo, libertad de culto y de conciencia, etcétera). El catolicismo político era muy integrista e intolerante, y difícilmente se reconciliaba en términos ideológicos y teológicos con la idea de una república en la que hubiese distintos partidos políticos o se reconociese en su Constitución el derecho de los ciudadanos a adoptar una religión de su preferencia. En países como Colombia o Chile, la Iglesia adoptó al Partido Conservador como su brazo político e hizo del anatema a los liberales su razón de ser. Comparativamente, en otros países, como Uruguay o Argentina, la tensión religiosa tuvo mucho menor intensidad (Bohoslavsky, 2013).

Hacia el momento de la conmemoración del primer centenario de las independencias, la Iglesia católica y el liberalismo parecían haber hecho las paces por doquier gracias a sendas cesiones: los fervores modernizantes de las élites cedieron paso a una preocupación política compartida con muchos sacerdotes por el auge del movimiento obrero, en particular del anarquismo, la más anticlerical de las corrientes ideológicas que alentaban la conflictividad sindical. Así como muchos dirigentes liberales comenzaron a apreciar el potencial aporte de la Iglesia católica en la organización de sindicatos "amarillos" (paternalistas, antimarxistas y anticlasistas) y en la promoción de los discursos conciliadores y la *pax* social, la Iglesia pasó a percibir que las noticias de la Rusia zarista eran lo

suficientemente graves como para posponer su lucha contra la modernidad y el libre mercado.

El final de la Primea Guerra Mundial trajo consigo una caída en desgracia de las filosofías positivista, evolucionista y liberal, las cuales habían dominado el universo ideológico por más de medio siglo (Funes, 2006). En ese contexto de erosión de las certezas decimonónicas, muchos hombres de la Iglesia intuyeron que era el momento de poner en marcha un plan de reconquista de aquellas facultades y predominios que habían perdido durante los decenios de predominio de las oligarquías liberales y de la secularización de las sociedades y los textos constitucionales. Eso se expresó en la creación de nuevas organizaciones católicas controladas muy de cerca por la jerarquía eclesiástica, como fue el caso de la Juventud Obrera Católica en 1924 y, sobre todo, de la Acción Católica, creada en 1922.

La lucha contra la expansión de la influencia de la Unión Soviética sobre los grupos de obreros y trabajadores organizados en Occidente fue colocada en el centro de las preocupaciones del catolicismo político en el período de entreguerras. El ateísmo fue recurrentemente indicado como el peor de los errores moscovitas, su más transparente evidencia de origen demoníaco. Un punto en el que la interpretación católica se singularizaba era que consideraba al comunismo como el hijo bastardo e inevitable de una sociedad moderna, liberal y hedonista que había entronizado el éxito individual, la apariencia y el consumismo. Es decir, el comunismo era tanto hijo de Petrogrado en 1917 como de París en 1789 o, incluso, de Wittenberg en 1517. El peor de los defectos del comunismo, por otro lado, no era su proceder con la propiedad privada o con la democracia multipartidaria, sino que imponía el ateísmo como creencia oficial y, con ello, le quitaba a los hombres y mujeres su alma.

Es por eso por lo que la barbarie de la Primera Guerra Mundial fue exhibida por hombres de la Iglesia como señal del extravío moral y civilizatorio al que había conducido un siglo de secularismo (en algunos casos, ese secularismo era denunciado como

materialismo, hedonismo o sencillamente "judaización" de la vida social). Frente al fracaso civilizatorio del liberalismo y del evolucionismo, el catolicismo político proponía la restauración de un orden que entendía que había sido injusta y apresuradamente rechazado. Esperaban restaurar una sociedad en la cual la moral y el derecho estuvieran juntos, en la que el catolicismo no fuera una más de las religiones sino la única admitida y en la que las leyes civiles estuvieran monitoreadas por las autoridades eclesiásticas. Si la Gran Guerra y la revolución rusa habían sido leídas como señales de la debilidad intrínseca del liberalismo para organizar la vida política de las naciones, los impactos de la crisis económica de 1929 y de los primeros años de la década de 1930 confirmaron y agravaron ese diagnóstico. El desmadre producido por el cataclismo económico, la recesión, el desempleo y la crisis del comercio exterior apuntalaron a los creyentes en el corporativismo y le sumaron detractores al liberalismo económico, tradicionalmente abrazado por las élites sociales latinoamericanas (Costa Pinto, 2021). El corporativismo y la promoción de una economía cristianizada aparecieron como salidas no liberales a la crisis, tal como se fortalecieron también las opciones de izquierda.

La Iglesia insistía en defender su rol magisterial sobre las familias y sobre la niñez en particular. El recelo, cuando no la condena, sobre la educación laica o normalista estaba asociado a la convicción de que formar un ciudadano era un proceso inseparable de la formación de un creyente. Las escuelas y universidades públicas, se señalaba, ofrecían ambientes nocivos, descristianizados y amorales en los cuales el espíritu se agriaba y se encaramaban pretensiones ideológicas estériles e infundadas. No pocos hombres del conservadurismo avalaban estas ideas y consideraban que las obligaciones estatales de brindar servicios educativos debían limitarse todo lo que fuera posible.

Las décadas de 1920 y 1930 estuvieron repletas de iniciativas editoriales, políticas y eclesiásticas tendientes a reemplazar el orden liberal por la instauración de Cristo en la Tierra. Revistas como *A*

Ordem (Rio de Janeiro, 1921), *Criterio* (Buenos Aires, 1928) o *Estudios* (Santiago, 1932) fueron algunos de los espacios en los que se desplegó la revancha antiliberal. Figuras como "Los Leopardos", en Colombia, afiebrados hombres de combate en la prensa diaria dedicaron buena parte de sus tareas políticas e intelectuales a criticar toda posible transigencia con el liberalismo o la izquierda (Arias Trujillo, 2017). El punto más alto, sin duda, fue el enfrentamiento armado que en México enfrentó al régimen posrevolucionario con los cristeros, creyentes católicos apoyados por la Iglesia, refractarios al orden constitucional fijado en 1917 y que tomaron las armas en la convicción de estar enfrentado un enemigo satánico.

Pocas imágenes pueden ser más contundentes que aquellas que las provistas por dos episodios en la década de 1930 en Argentina y Brasil. En 1934, Buenos Aires fue testigo de la realización en sus calles del Congreso Eucarístico Internacional. Ello implicó la celebración a cielo abierto de misas multitudinarias, que en muchos casos contaron con la participación de altísimas autoridades políticas del país, convencidas de la utilidad política de cimentar sus lazos con la Iglesia católica, y, en particular, con Roma (Zanatta, 1996; Lida, 2009). La ruptura del *modus vivendi* en Brasil fue aún mayor. En un país que ostentaba en su bandera la iconografía y los lemas positivistas desde la creación de la república en 1889, en el que las élites podían hacer gala de su pertenencia a la masonería, las cosas habían cambiado en 1930. Bajo la presidencia de Getúlio Vargas, fue inaugurado en 1931 el monumental Cristo Redentor en Rio de Janeiro, que habría de elevarse como una figura tutelar sobre los que llegaban al país en barco y avión y los que habitaban la capital federal. Se vivía entonces una apoteosis de nacionalismo y catolicismo que fusionaba ideológicamente –y a veces organizativamente– a los hombres de las fuerzas conservadoras, de las cercanas al fascismo y de la Iglesia.

No resulta extraño que la línea oficial de los partidos comunistas insistiera en considerar a los sacerdotes como parte del entramado de las derechas o del fascismo en la década de 1930. Las

representaciones en los murales, los grabados y en los discursos mostraban, en ese sentido, la complicidad gozosa de los hombres de la Iglesia con el franquismo y el Eje. Ello se hace explícito en la siguiente imagen, producida en el Taller de Gráfica Popular, de la ciudad de México, muy probablemente hacia 1938. En la imagen se observa un soldado de la *Wehrmacht* (fuerzas armadas unificadas durante el periodo nazi en Alemania), un infante de origen árabe como los que acompañaron al general Franco en su intento de asalto al poder en 1936 y un *fascio littorio*, emblema del Partito Fascista Italiano. Y todas esas figuras están pisoteando a una familia mientras son bendecidas por autoridades eclesiásticas.

Imagen 1. La España de Franco

Fuente: Taller de Gráfica Popular (1938).

La mímesis de la Iglesia con las derechas locales, sea en la versión conservadora o la extrema y fascistoide, parecía cosa segura para sus detractores. La equidistancia vaticana respecto de los contendientes en la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) confirmaba, más que desmentía, esa interpretación.

Zona de ambigüedades (1945-1959)

La desembozada adhesión de la Iglesia al "bando nacional" alzado en España en julio de 1936 y la cercanía de Roma con gobiernos muy autoritarios abrieron un flanco de críticas. A fines de la década de 1930, los hombres enrolados en el antifascismo liberal lo mismo repudiaban a Stalin que a Mussolini y con ello establecían una novedosa distancia ideológica con otros grupos de derecha, más exclusiva y enconadamente anticomunistas, entusiasmados con los gobiernos del orden instalados en España (1936), Italia (1922), Austria (1933), Alemania (1933), Brasil (1937), Perú (1933) y, brevemente, en Argentina (1930). Las ambigüedades –por decir lo menos– del papado con el Eje durante la guerra dejaron al Vaticano en una posición política y moralmente árida después de 1945. Su declarada equidistancia entre dictaduras fascistas, la URSS y las democracias liberales era vista como expresión de simpatía por el bando perdedor. Ello empujó a las autoridades católicas a un ejercicio de introspección sobre las opciones políticas tomadas durante las pasadas dos décadas, así como a la definición de nuevos rumbos en materia doctrinal.

La incomodidad por la neutralidad o la equidistancia durante la Segunda Guerra Mundial condujo a que se impusieran, dentro del universo eclesiástico, voces menos ligadas al antaño dominante integrismo. Ello implicó definir otra serie de preocupaciones a la vez teológicas y políticas que se podrían encuadrar bajo el paradigma de la modernización. ¿Podían reconciliarse el catolicismo y el respeto a la libertad de culto? ¿Eran compatibles las ciencias sociales y la fe? ¿Era legítimo servirse de instrumentos políticos y

estatales para promover las reformas sociales y una nueva legislación para mejorar las condiciones de vida? ¿Debía la Iglesia aceptar a la democracia multipartidaria? Y si así fuera, ¿tenía la Iglesia que promover su propia fuerza política que partiera de la idea de que no podía ya representar a la sociedad toda y de que debía ser algo distinto y mejor a los partidos conservadores, en general domeñados por la Curia?

En el medio de las tensiones de posguerra suscitadas por el novedoso enfrentamiento global entre Washington y Moscú, la Iglesia católica intentó sostener una apuesta política con algún viso de originalidad. Sin renunciar a apoyar a las potencias occidentales en la disputa con el bloque del socialismo real, el Vaticano alentó una solución política propia a través de la creación de partidos democratacristianos. Se trataba de partidos que no dependían de los episcopados nacionales –como parece haber sido el caso del Partido Conservador chileno por décadas– y que mostraban autonomía para definir estrategias, alianzas y consignas. La apuesta por una nueva estrategia política implicaba un reconocimiento, a veces explícito, de la democracia como régimen político por sobre los anteriores ejercicios de promoción de una sociedad gobernada por la Iglesia e imaginada bajo un diseño integrista y reaccionario. El cambio, de hecho, aparecía anunciado ya en el mensaje de Navidad del papa Pio XII en 1944, titulado "Benignitas et humanitas".

Claro que esa revalorización de la democracia trajo tensiones en la tradicional vinculación entre la Iglesia y los conservadores, por cuanto orientaba el amplio voto católico hacia nuevas preferencias, pero también porque legitimaba horizontes de cambio social de gran calado. Los más importantes partidos democratacristianos de América fueron el de Chile y el de Venezuela, países donde alcanzaron la presidencia en las décadas de 1950 y 1960. En 1947, los representantes de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay reunidos en Montevideo crearon la Organización Demócrata Cristiana de América. A ella se incorporaron *a posteriori* los partidos democratacristianos fundados en este período en el continente, no siempre con

esa denominación: Brasil (1945), Venezuela (1946), Argentina (1954), Bolivia (1954), Perú (1956), Panamá (1956), Chile (1957), El Salvador (1960), Paraguay (1960), Uruguay (1962), República Dominicana (1963) y Ecuador (1964).

La opción electoral abierta por la democracia cristiana generó la inquina de los conservadores con la Iglesia. Y lo propio ocurrió en el nivel ideológico. La apertura a las ciencias sociales habilitó el diálogo con otras tradiciones políticas, como el reformismo universitario y las apuestas por la modernización de la enseñanza y la investigación en América Latina. En 1950, el papa Pío XII produjo la encíclica *Humani generis* (1950), en la que postulaba la compatibilidad entre la teoría de la evolución y la doctrina católica. El acercamiento a las ciencias reforzó el asedio intelectual, político y económico sobre el que fue definido como el principal problema de la segunda posguerra: la búsqueda del desarrollo o, más modestamente, el hallazgo de los caminos para salir del subdesarrollo (Blanco, 2010). Tanto los científicos sociales –muchos de ellos nucleados en las universidades jesuitas como la Javeriana de Bogotá– como el reformismo democratacristiano comenzaron a ejercer presiones sobre diversos aspectos de la dominación tradicional de las élites socioeconómicas. De ellos provenían las denuncias por el carácter atrasado y "feudal" de la agricultura, la mala calidad de vida de la población urbana y suburbana, la explotación laboral, los bajos niveles de participación política, etcétera.

El acercamiento de la Iglesia a las voces reformistas fue de la mano del ostracismo de sus figuras más integristas y reaccionarias, que no desaparecieron, pero ciertamente dejaron de marcar el paso teológico y organizativo, como había ocurrido en la década de 1930. Ello fue de la mano de un proceso similar ocurrido en las derechas del continente, que procuraron desembarazarse de las conexiones y superposiciones con las extremas derechas y las fuerzas locales fascistoides, que habían tenido lazos con el Eje y que, después de 1945, resultaban una casta de intocables. En consecuencia, "democracia" y "desarrollo" aparecieron como vocablos compartidos por

la Iglesia y los partidos conservadores y liberales: con esa apropiación, conseguían dejar afuera a los antiguos amigos del fascismo y a los comunistas, recurrentemente presentados bajo el término "totalitarios" en esos años.

En lo que no parecen registrarse cambios es en la solidez del anticomunismo católico latinoamericano. Todavía en la década de 1950 y durante los primeros años de la de 1960, la Iglesia era la campeona del anticomunismo moral, encarnado en organizaciones de padres y de amas de casa que estaban preocupadas por las jóvenes inclinadas a lucir faldas cortas y los jóvenes con cabellos largos. Por entonces en la agenda política de la Iglesia no había lugar para la noción de "derechos reproductivos": la práctica del aborto detrás de la Cortina de Hierro era considerada como una muestra más de la catástrofe moral que significaba el comunismo ateo.

La percepción de que la Iglesia tenía algo para ofrecer en las campañas anticomunistas como las que se desarrollaron en Brasil, Chile y Perú a fines de la década de 1940, le brindó algo más de espacio a las voces católicas en los medios de comunicación, por entonces. Y esas voces no dudaron en indicar las ambigüedades teológicas del protestantismo, que lo haría tolerante –cuando no algo peor– con el comunismo y la relajación de las buenas costumbres. En la década de 1950, la pluralidad religiosa o el ecumenismo estaban lejos de ser considerados aspectos positivos o inevitables de una sociedad en proceso de modernización y de complejización social. En igual sentido, los portavoces de la democracia cristiana no cejaban en condenar a la experiencia soviética, aun cuando el catolicismo humanista inspirado en Jacques Maritain habilitara las discusiones sobre la legitimidad teológica del conservadurismo, de la resignación en la Tierra y de la acumulación. La combinación de una corriente de existencialismo, de filósofos personalistas y de un humanismo democrático dentro de la Iglesia de posguerra prometía debates a futuro. Pero, en todo caso, nada de ello tenía entonces la virulencia de las polémicas que se abrieron desde la década de 1960 entre la Iglesia católica, las Fuerzas

Armadas y las derechas, estas últimas pasmadas ante los cambios alentados por los obispos.

El terremoto del Concilio Vaticano II (1959-1978)

En 1959, el papa Juan XXIII convocó a la realización del Concilio Vaticano II [CV2], con el propósito de renovar el lazo entre la Iglesia y sus fieles. Se trató de un episodio de orden global, que involucró la participación de miles de obispos de los cinco continentes y que produjo una serie de transformaciones profundas en varios aspectos de la vida eclesiástica. Se alteraron las prácticas litúrgicas, se aligeró el autoritarismo institucional y se insufló a la vida religiosa un marcado dinamismo y una novedosa dinámica horizontal. Todo ello condujo, y este es el tema que aquí interesa, a unas particulares lecturas que muchas autoridades eclesiásticas latinoamericanas hicieron de los problemas sociales de sus países, del papel de las élites y de las formas deseables de participación política popular. Nada de ello fue gratuito en el vínculo entre Iglesia católica y derechas, un vínculo que en la década de 1970 encontró su momento de mayor enfriamiento en el siglo XX.

Uno de los puntos más relevantes de la dinámica que produjo el CV2 fue la invitación a que se extendiera la discusión a lo largo de la institución y que la recorriera de abajo hacia arriba. Ello condujo a la multiplicación de las conversaciones, incluso en el nivel de las parroquias y las bases de creyentes, acerca de cómo tenía que gobernarse la Iglesia, qué podían decidir los fieles, el sacerdote, el obispo o Roma, cuándo y cómo intervenir en problemas sociales y qué tipo de orientaciones políticas prohijar o evitar. En definitiva, la disolución de la voz oficial, autoritaria, vertical e infalible de la Iglesia legitimó la exposición pública de argumentos disimiles, pero todos igualmente considerados católicos, válidos y discutibles. Con ello desapareció la idea de que había una clara orientación política y teológica: de allí el proceso que el historiador José Zanca (2006) llamó “el fin de la cristiandad”.

El CV2 tuvo sus particulares derivas latinoamericanas, producto de que se llevó a cabo en momentos de máxima fascinación e interés por la experiencia cubana y la posibilidad de llevar adelante procesos acelerados de cambio social. La "cuestión social" no tenía ese nivel de urgencia en la Europa occidental de los "*Trente Glorieuses*" (1945-1975), pero en la América Latina, sobre todo en las áreas rurales, las demandas de alteración de los patrones de distribución de la tierra tenían mucha mayor temperatura política. El CV2 latinoamericano estuvo asociado a una lectura teologizada de los problemas sociales como la marginación y la pobreza, y a un compromiso de los hombres y mujeres de la Iglesia con el enfrentamiento de esos problemas, lo que implicaba tensiones con el *statu quo* (Morello, 2007). El descubrimiento de que el "pueblo de Dios" estaba compuesto principalmente por los estratos socioeconómicos marginados que sufrían de dolor terrenal alcanzó su máxima expresión en la promoción de las llamadas "comunidades eclesiales de base" y en las líneas teológicas liberacionistas y de opción preferencial por los pobres. En la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [CELAM], realizada en Medellín en 1968, esta serie de opciones alcanzaron la sanción teológica. Los documentos finales de la Segunda Conferencia hicieron explícita referencia a la cuestión de la liberación para luchar contra la injusticia y el egoísmo:

> Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado [*Cf.* Jn 8, 32-35], la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano. Por eso, para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión, a fin de que llegue a nosotros el "Reino de Justicia, de amor y de paz". (cit. en Costadoat Carrasco, 2020)

La invitación a reemplazar el egoísmo por una distribución más justa de los bienes sobre la tierra fue leída con entusiasmo por

muchos movimientos campesinos y grupos de izquierda, mientras que en la derecha y los grupos de propietarios rurales (y en obispos menos entusiasmados por el CV2) generó una acentuada preocupación. En igual sentido fueron los apoyos eclesiásticos a la sindicalización de los campesinos (acelerada en Chile en la década de 1960), a la constitución de ligas campesinas (en Brasil, en Paraguay y en Argentina en las décadas de 1950 y 1960) y a la organización de estudiantes universitarios convencidos de la necesidad de sumarse a los procesos de transformación social en solidaridad con los menos favorecidos de sus países y del continente. Finalmente, el involucramiento de numerosos sacerdotes como asesores espirituales de las organizaciones armadas –cuando no como miembros de ellas, como fue el caso del jesuita Camilo Torres Restrepo, enlistado en el colombiano Ejército de Liberación Nacional– desató el máximo de las tensiones entre las élites políticas y económicas y la Iglesia, como nunca antes desde el siglo XVI. En el centro quedó la cuestión de la violencia "desde abajo" y su posible justificación como medio para promover o acelerar los cambios. La denuncia era que la dominación latifundista, un orden económicamente excluyente, y la dependencia económica producían una respuesta violenta y legítima de campesinos, trabajadores y explotados.

Ello condujo a que en las décadas de 1970 y 1980 una parte de las élites recurrieran a servicios religiosos y educativos católicos por fuera de los ofrecidos por la Iglesia, como el Opus Dei o los Legionarios de Cristo. En el caso del Opus Dei, su desembarco en América Latina y los Estados Unidos se produjo a partir de 1948 y más decididamente en la década de 1950 (Martínez Sánchez y Requena, 2023). Como señaló muy recientemente Thorsen (2023), el Opus Dei está integrado principalmente por personas que provienen de las élites económicas y de la clase media alta. Si bien en términos absolutos no reúne a contingentes humanos importantes, su relevancia resulta desproporcionada dado su control de recursos económicos, su secrecía y su control de seminarios, de hospitales, de escuelas secundarias y de universidades, como la Austral (Argentina), de la

Sabana (Colombia), de los Andes (Chile), Panamericana (México), de Montevideo (Uruguay) y de Piura (Perú).

En ocasiones, la búsqueda de servicios religiosos de las élites fue más allá de las fronteras católicas e incluyó a otras confesiones religiosas, principalmente las neopentecostales. Pero también, a la hora de buscar formación universitaria, las clases superiores empezaron a buscar orientaciones educativas de *Business & administration* provistas por institutos embanderados en el neoliberalismo financiero perfectamente compatible con el catolicismo conservador.

En cuestión de pocos años, la Iglesia pasó de ser el más firme bastión del anticomunismo latinoamericano a una posición muy diferente. Por un lado, porque fue objeto de suspicacias y sospechas por parte de las instituciones con las que hasta entonces había compartido ese frente anticomunista: las Fuerzas Armadas, el empresariado, los partidos de derecha y las organizaciones conservadoras como las ligas de padres y madres o las de vigilancia moral. Por el otro, el giro de la Iglesia hacia el reformismo o posiciones de izquierda condujo a una intensificación sin precedentes de los conflictos dentro de la Iglesia a partir de la posición que cada actor católico tomó respecto de la radicalización por la izquierda. La ferocidad de los conflictos llevó a que numerosos sacerdotes e incluso obispos abandonaran la institución, por considerarla irreformable o retardataria de los cambios, como fue el caso del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (Martín, 1992). Varios de los sacerdotes y monjas que se habían entusiasmado con el viraje a la izquierda de la Iglesia fueron objeto de persecución, silenciamiento o raleo allí donde las autoridades eclesiásticas no simpatizaban con ese giro.

Pero muchos otros hombres abandonaron la institución por derecha. Estos últimos se alineaban entre los opositores a los cambios alentados por el CV2 o incluso promovían la idea de que la jefatura del Vaticano estaba vacante por tratarse de un papa ilegítimo o infiltrado por el comunismo. Así, de la Iglesia se marcharon, fueron

excomulgados o debieron refugiarse en posiciones marginales figuras como el arzobispo de Diamantina (Brasil) don Geraldo de Proença Sigaud. Este furioso antirrevolucionario e incombustible denunciador de complots judeo-masónico-comunistas fue quien fundó, en 1963 en Roma, el *Coetus Internationalis Patrum* junto con monseñor Marcel Lefebvre. Esta organización reunía a los sacerdotes opuestos al CV2. Por su oposición a Paulo VI, Lefebvre fue excomulgado en 1988. Otros dos de los grandes animadores de esa tendencia fueron los jesuitas Julio Meinvielle y Joaquín Sáenz y Arriaga, autor este último en 1973 de *Sede vacante: Paulo VI no es legítimo Papa*.

Las diatribas internas de la Iglesia se trasladaron rápidamente a la política. En particular, cuando se fueron generalizando las dictaduras militares en la región, en el ciclo que se inició en Brasil en 1964 y siguió en Argentina en 1966, en Uruguay y Chile en 1973 y, de nuevo, en Argentina en 1976. El ciclo tuvo una periodización menos homogénea en América Central, donde se alternaron la dominación neosultanista de los Somoza en Nicaragua, la contrarrevolución permanente en Guatemala desde 1954 y los regímenes militares en Honduras y El Salvador. En numerosos casos, la Iglesia permaneció en la oposición a esas dictaduras (en Brasil, Paraguay y Chile), ofreció cobijo a muchos perseguidos y a familiares de las víctimas e intentó ponerle límites al mesianismo militar y la represión, al abrazar el paradigma de los derechos humanos. Simultáneamente, las dictaduras recibieron el apoyo de las voces más integristas dentro del catolicismo, decididas a recuperar el espacio perdido desde inicios de la década de 1960: tal fue el caso de grupos tradicionalistas brasileños como la Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família, Propriedade (1960), de Permanência y de Hora Presente (ambas de 1968), de Ciudad Católica y de las revistas *Verbo* o *Cabildo* en Argentina (Compagnon, 2008; Grinchpun, 2021; Persósimo, 2021). Sintomáticamente, esos grupos definían como sus enemigos no solo a los imaginables (la guerrilla, el marxismo como ideología, La Habana, etcétera) sino también a otros integrantes de

la Iglesia, como los obispos y sacerdotes "rojos", tal el caso de Helder Cámara, Enrique Angelelli, Ernesto Cardenal, Samuel Ruiz García, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Carlos Mugica o Frei Betto.

No llama la atención que los organismos de inteligencia de las dictaduras lanzaran acciones represivas dirigidas contra los sacerdotes y las monjas católicas. El llamado "Plan Banzer" formó parte de las actividades incluidas en el Plan Cóndor (Anderson y Anderson, 1986, p. 45), y descansaba sobre la idea de que la Iglesia había sido infiltrada por el enemigo marxista y debía ser objeto de una depuración. Hay pocos ejemplos más drásticos que el asesinato de monseñor Óscar Arnulfo Romero en 1980, a manos de escuadrones de la muerte de El Salvador. Casos como el suyo se replicaron en varios países de América del Sur y Central, y forzoso es decir que una parte de esos crímenes fue tolerada –cuando no alentada– por una parte del mundo católico que veía así resolverse a su favor la disputa interna. En sucesivas reuniones anuales que realizó la Confederación Anticomunista Latinoamericana [CAL] a fines de la década de 1970 y los primeros años de la de 1980, se reiteraron los discursos de condena a la "Iglesia infiltrada" (Rostica, 2021). Así, en el congreso realizado en Buenos Aires en septiembre de 1980, los delegados de la CAL expresaron que lo hacían en "días en que algunos de sus propios discípulos pretenden falsificar la imagen de Jesús" (La Prensa, 1980).

¿Cuándo terminó el terremoto intraeclesiástico desatado a mediados de la década de 1960? ¿Cuándo y de qué modo se estabilizaron las disputas y se volvió a definir un mensaje político y pastoral capaz de reducir las distancias producidas por el CV2 y, en particular, por sus derivas liberacionistas latinoamericanas? No es original ni descabellado indicar que el largo papado de Juan Pablo II (1978-2005) constituyó el punto de control y luego clausura de las disputas, así como un esfuerzo por zurcir una Iglesia fracturada ideológicamente. Una teología cultural sirvió para resolver simultáneamente los desafíos provenientes del integrismo lefebvrista, devenido un agrio vocero anti-Vaticano, que fue expulsado de los

espacios oficiales de Roma. Simultáneamente, la teología de la cultura sirvió también para condenar las tentativas y experiencias de diálogo con las izquierdas marxistas: el anticomunismo del primer papa no italiano en casi quinientos años fungió, en ese sentido, como un instrumento para reacomodar a la Iglesia católica en una posición más ecuménica y, en apariencia, menos ideológica. El pontificado de Juan Pablo II intentó desplazar el eje de una densa discusión doctrinaria y teológica, como la que había desatado el Concilio Vaticano II en la década de 1960, a la asignación de una más clara centralidad de la cultura, lo cual redundó en la posibilidad de retomar el diálogo con las figuras y las fuerzas de derecha. Los movimientos liberacionistas dejaron de suscitar simpatías en Roma, donde el papa prefería optar por un estilo de liderazgo más universalista y menos comprometido con la reforma social. En todo caso, no se volvió a generalizar algo similar a la cercanía que tuvieron distintas figuras de la Iglesia nicaragüense con la triunfante revolución sandinista en 1979. El contexto de finalización de las dictaduras en el Cono Sur de América y de mejora de los sistemas electorales (México y Colombia) en las décadas de 1980 y 1990 redujo el margen de maniobra para las opciones ideológicamente más radicales, esto les permitió a los episcopados nacionales recuperar cierto tutelaje sobre las principales fuerzas políticas nacionales. Paralelamente, la caída del bloque soviético y el fin de la experiencia sandinista –ambos en 1989– les quitaron el oxígeno disponible a las perspectivas liberacionistas dentro de la Iglesia católica en América Latina y facilitaron la aceptación de la teología cultural promovida por Juan Pablo II.

La hegemonía y el ecumenismo del nuevo papado estuvieron asociados al esfuerzo del Vaticano por concentrarse en aquellos temas sobre los cuales el universo católico tenía más coincidencias: si, como vimos hasta aquí, la cuestión del buen régimen político y del orden económico deseable eran fuente de agrias e intensas diferencias, recostarse sobre una agenda preocupada por los problemas morales, de la educación católica y de la familia parecía una

adecuada estrategia para fortalecer los aspectos compartidos por la grey católica. Ese proceso dialogó bien con la entronización del conservadurismo bajo las presidencias de Reagan (1980-1988) y del moralismo homofóbico asociado a la expansión del VIH-SIDA. En 1992 Juan Pablo II consagró la beatificación de Josemaría Escrivá de Balaguer, el fundador del Opus Dei, y diez años después procedió a su canonización: difícil encontrar señales de mayor contundencia simbólica que esa sobre la orientación vaticana en su voluntad de reconciliarse con las élites hispanoparlantes.

Conclusiones

En 2020, el economista Javier Milei brindó una entrevista al canal de internet *Liberty World Review* en el que se refirió en tonos muy negativos al papa Francisco:

> es el representante del maligno en la Tierra, ocupando el trono de la casa de Dios. El Papa impulsa el comunismo, con todos los desastres que causó [...]. La justicia social es la envidia, el resentimiento [...]. Habría que informarle al imbécil que está en Roma y defiende la justicia social [...]. Que sepa que es un robo y que eso va en contra de los mandamientos. (Milei, 2020)

Aunque resulta difícil imaginar una mayor ruptura ideológica entre las extremas derechas y el Vaticano que esa que escenificó Milei, un particular hilo parece unir los puntos de una tradición católica recelosa cuando no enemiga del Papado: enlaza a los sedevacantistas y los lefebvristas de la década de 1970, y antes a los cristeros de la de 1930, furiosos porque entendían que el Vaticano no había estado a la altura moral de la guerra librada poco tiempo atrás contra el régimen posrevolucionario.

Esa tensión entre Milei y su compatriota Bergoglio da cuenta de una fricción ideológica de larga data entre la Iglesia católica y las orientaciones neoliberales en la economía, que lleva más de treinta

años. En ese sentido, mientras que durante su largo papado fue Juan Pablo II quien consiguió aquietar el cisma interno y dar por terminada la deriva "liberacionista" y con ello convencer a las élites de la confiabilidad ideológica del Vaticano, el tiempo de Francisco parece haber revertido algo de ese proceso. La apertura papal a las problemáticas sociales como la pobreza y las amenazas de desastre ambiental global y el abandono de la condena moral total e irreversible a la diversidad sexual colocó nuevamente a las derechas en una posición de sospecha, cuando no de hostilidad frente a la orientación teológico-ideológica del Sumo Pontífice.

Esas tensiones no se han apagado, sino que ocasionalmente crecen y producen crispaciones. Se expresan en las recurrentes condenas vaticanas a la absolutización y sacralización de la propiedad privada, a la concentración de la riqueza, al exitismo y la salvación individual, a la mercantilización de todos los lazos sociales y a las consecuencias ambientales y sociales de la aplicación de las políticas públicas neoliberales. El involucramiento de la Iglesia católica en la creación de redes de contención de la pobreza (comedores populares, bolsas de trabajo, cooperativas de trabajo y consumo), en muchos casos, se superpone con las formas de movilización social y política de las bases e incluye episodios de tomas de tierras urbanas y rurales. La posición de la Iglesia no puede ser absorbida sin conflictos por las élites políticas neoliberales actuales, que parecen sentirse más cómodas en el diálogo con otros credos, como los neopentecostales; como muestran los capítulos de Estremadoiro Rioja y de Garrard de este libro.

A título de conclusiones, de hecho, se podría pensar que de los tres núcleos temáticos seleccionados en este artículo –moral, política y economía– fue en el último en el que se evidenciaron mayores distancias entre derechas e Iglesia. Por el contrario, sobre la educación –su contenido y los responsables de ofrecerla–, la legislación sobre familia y sobre las representaciones de los roles "naturales" de varones y mujeres parece haber predominado la coincidencia a lo largo del tiempo. Finalmente, sobre cuestiones de teoría y

filosofía de la política fueron, a lo largo del tiempo, más las convergencias que las disidencias o las rupturas entre conservadores y la institución eclesiástica: el apoyo del Vaticano a la democracia cristiana primero y, luego, las ambigüedades de los hombres de la Iglesia respecto a la violencia revolucionaria fueron los momentos de mayor distancia en el siglo XX. En la década de 1970, como ya se indicó, diversas voces de las derechas latinoamericanas recelaban de la protección que la Iglesia católica le ofrecía a sus sacerdotes, monjas y fieles comprometidos con las organizaciones armadas. A ese recelo le siguieron los desplazamientos, silencios y asesinatos de militantes católicos, padres, monjas y obispos, quienes fueron considerados falsos católicos al servicio de Moscú o de La Habana, una denuncia en la que coincidían numerosos voceros oficiales de la Iglesia, alejados de las pretensiones renovadoras y horizontalizantes del CV2.

La Iglesia católica latinoamericana en el largo plazo ha estado vinculada a los intereses de los sectores dominantes. Ese lazo en muchos países se desmoronó rápidamente en las décadas de 1960 y 1970, mientras que en otros solo sufrió algunos cimbronazos. En todo caso, el impacto en el medio siglo posterior fue una reticencia de las clases altas a reintegrarle la plena confianza a la Iglesia y una apuesta algo ambigua por otras referencias religiosas y educativas vinculadas a la autoayuda, el *new-age* o el neopentecostalismo. Lo que también resulta paradójico de ese proceso es que esa pérdida de influencia de la Iglesia "por arriba" está siendo acompañada, además, por una pérdida "por abajo" aún más marcada, dada la transferencia de la adhesión religiosa de una parte significativa de los sectores populares del catolicismo a las iglesias evangélicas.

Bibliografía

Anderson, Scott y Anderson, Jon Lee (1986). *Inside the League. The shocking exposé of how Terrorists, Nazis and Latin American death squads have infiltrated the World Anti-Communist League*. Nueva York: Dodd, Mead & Co.

Arias Trujillo, Ricardo (2017). *Los Leopardos. Una historia intelectual de los años 1920*. Bogotá: Uniandes-CESO.

Blanco, Alejandro (2010). Ciencias sociales en el Cono sur y la génesis de una nueva élite intelectual (1940-1965). En Carlos Altamirano (Ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina* (Vol. 2, pp. 606-629). Buenos Aires: Katz.

Bohoslavsky, Ernesto (2013). *Laicidad y América latina. Política, religión y libertades desde 1810*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Cersósimo, Facundo (2022). *"Videla fue un liberal". Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura (1976-1983)*. La Plata/Los Polvorines/Misiones: Edulp/UNGS/UNaM.

Compagnon, Olivier (2008). Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. http://journals.openedition.org/nuevomundo/47243

Costa Pinto, Antonio (2021). *Latin American Dictatorships in the Era of Fascism: the corporatist wave*. Londres: Routledge.

Costadoat Carrasco, Jorge (2020). La cristología en América Latina antes y después de Medellín (1968). Giro en la comprensión de la cruz. *Franciscanum, 62*(174). http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682020000200005&lng=en&nrm=iso

Funes, Patricia (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos.* Buenos Aires: Prometeo.

Grinchpun, Boris Matías (2021). *Antimodernos. Julius Evola, sus lectores y las extremas derechas argentinas, 1983-2003* [tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

La Prensa (2 de septiembre de 1980). Comienzan las deliberaciones de un congreso anticomunista. *La Prensa* (Buenos Aires), p. 6.

Lida, Miranda (2009). Los Congresos Eucarísticos en la Argentina del siglo XX. *Investigaciones y Ensayos*, (58).

Martín, José Pablo (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Martínez Sánchez, Santiago y Requena, Federico (2023). La expansión transnacional del Opus Dei desde España a Iberoamérica: orígenes, modalidades y contextos (1948-1956). *Revista de Historia*, (30). https://dx.doi.org/10.29393/rh30-4etsf20004

Milei, Javier (2020). El PAPA es el REPRESENTANTE DEL MALIGNO en la Tierra. *Liberty World Review* [Canal de YouTube]. https://www.youtube.com/watch?v=ZrAf2jAPv44

Morello, Gustavo (2013). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 49*(199). https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42551

Pelletier, Denis (2005). *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. París: Payot.

Rostica, Julieta (2021). El antiimperialismo de la derecha. La Confederación Anticomunista Latinoamericana (1972-1980). En

Kristina Pirker y Julieta Rostica (Eds.), *Confrontación de imaginarios: Los antiimperialismos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Thorsen, Jakob Egeris (2023). Catholicism in the Changing Religious Field of Latin America: A Mapping. *Religions, 14*(4), 461. https://doi.org/10.3390/rel14040461

Zanatta, Loris (1996). *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*. Bernal: Ediciones UNQ.

Zanca, José (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. Buenos Aires: Universidad de San Andrés/Fondo de Cultura Económica.

Misioneros pentecostales del sur al norte

Líderes pentecostales independientes guatemaltecos en Los Ángeles, California

Clara Buitrago

Doi: 10.54871/ca26cs04

Introducción

Uno de los movimientos religiosos con más expansión a nivel mundial es el evangélico. A principios del siglo XX, la mayoría de los creyentes evangélicos vivía en países de América del Norte. Según la *World Evangelical Alliance*,[1] en el 2020 la mayoría residía en América Central y del Sur al igual que en África. Este crecimiento, que cambió completamente la geografía del cristianismo a nivel mundial, se debe no solamente a los avances en los medios de comunicación (la radio, la televisión, la internet y las redes sociales), sino también al trabajo de los líderes religiosos activos y a la fundación y expansión de iglesias, independientemente de si están alineadas con denominaciones más grandes, o si son independientes. Para esos grupos, los movimientos trasnacionales, especialmente la migración transnacional, resultan fundamentales para su

[1] Véase *World Evangelical Alliance*. https://worldea.org/

crecimiento. Así lo muestra el crecimiento del movimiento evangélico latino en Estados Unidos (Martínez, 2013).

El tema de este capítulo es la praxis religiosa de los misioneros que vienen del sur y evangelizan en el norte, y para hacerlo se concentra en el caso de los líderes independientes guatemaltecos (en su gran mayoría pentecostales y neopentecostales) que trabajan en Los Ángeles, California. Aunque el foco del análisis está en el ámbito religioso, es importante señalar que ciertos posicionamientos doctrinales, como el antiabortismo, han servido como puntos de conexión con los movimientos políticos conservadores en los Estados Unidos. Si bien este capítulo no aborda en detalle esta dimensión, en la presentación de los resultados se hará una breve referencia a estas conexiones. El capítulo se divide en cinco secciones. En la primera sección, se conceptualiza brevemente a quién se identifica como un misionero del sur. En la segunda, se presenta el marco teórico y metodológico del estudio, el cual es el Análisis de Habitus. En la tercera parte, se delinea el espacio social y el campo religioso en Los Ángeles, mientras que en la cuarta sección se exponen los resultados del estudio, incluyendo una mención sucinta de la conexión con movimientos políticos conservadores en los Estados Unidos, y en la quinta sección, se presentan las conclusiones.

¿Quién es un misionero del sur?

Desde una perspectiva histórica, los esfuerzos misioneros cristianos han seguido una ruta desde el norte –principalmente Europa y Estados Unidos– al sur –América Latina, África e incluso Asia. Sin embargo, hoy en día es posible encontrar líderes pentecostales y neopentecostales, como los líderes guatemaltecos de este estudio, quienes tienen como lugar de origen el sur y se desplazan a evangelizar en el norte. Estos misioneros también forman parte de los flujos migratorios contemporáneos y constituyen un ejemplo de

las nuevas modalidades de expansión cristiana en tiempos de migración transnacional (Martínez, 2013).

Como resultado de estos procesos, uno de los desarrollos más llamativos en el ámbito religioso en Estados Unidos es el crecimiento del pentecostalismo entre la población latinoamericana residente en este país. Aunque la mayoría de esta población sigue identificándose como católica, este porcentaje ha disminuido en los últimos años, pasando del 67 % en 2006 al 59 % en 2013 (Pew, 2014). El estudio de Pew también menciona que el 22 % de la misma población se identifica como protestante, particularmente como pentecostales. Estas cifras convierten al pentecostalismo latino en el movimiento religioso de más rápido crecimiento en Estados Unidos (Pew, 2014). La inmensa mayoría de las iglesias pentecostales latinas son ministerios independientes, en las que un mayor número de sus miembros son de origen latinoamericano, quienes tienen como objetivo declarado evangelizar o "revivir a los Estados Unidos".

¿Cuál es la praxis religiosa de los misioneros que vienen del sur y evangelizan en el norte, siguiendo el caso de los líderes independientes guatemaltecos (en su gran mayoría pentecostales y neopentecostales) que trabajan en Los Ángeles, California? Para contestar a esta pregunta se utilizó la metodología del Análisis del Habitus.

Marco teórico y metodológico: enfoque del Análisis de Habitus

El Análisis de Habitus es un enfoque praxeológico que sigue varias ideas teóricas de la sociología relacional de Pierre Bourdieu (1977), tales como habitus, sentido práctico, campo, y espacio social, entre otros. Fue desarrollado por Heinrich Schäfer (2005, 2009, 2015) para el análisis de los movimientos y transformaciones religiosas. Según este enfoque, los fenómenos religiosos deben entenderse como ejemplos de praxis social, y cualquier estudio de la praxis debe centrarse en las condiciones subjetivas (sentido práctico, creencias) y objetivas (condiciones sociales, capital, campos, espacio social) de producción

de prácticas y discursos, ya que la vida religiosa no puede separarse de las circunstancias materiales en la que surge y a la que responden las instancias específicas de comportamiento e imaginación religiosos.

Para captar la práctica y las estructuras religiosas de significado, se analizaron seis relatos biográficos de líderes pentecostales independientes guatemaltecos, utilizando el cuadrado praxeológico, que es la principal herramienta metodológica del enfoque Análisis del Habitus. El cuadrado praxeológico es un método de análisis del discurso orientado a captar los relatos de los iniciados sobre la experiencia y su interpretación. Según Schäfer (2005, 2009, 2015), la idea básica es que todo el mundo tiene experiencias negativas y positivas y les atribuye un significado. Esta simple observación ya conduce a cuatro términos: experiencias negativas y positivas, y la interpretación de estas experiencias negativas y positivas. Así pues, el cuadrado praxeológico permite comprender los "mapas cognitivos" y las regularidades de las transformaciones cognitivas de los agentes individuales y colectivos (Schäfer, 2009, p. 6), así como los procesos de transformación desde la percepción, pasando por el juicio, hasta la acción (Schäfer, 2005, p. 267).

Espacio social y campo religioso en Los Ángeles

Espacio social: población guatemalteca en Los Ángeles

Desde la década de 1970, cientos de miles de guatemaltecos han emigrado a Los Ángeles, abandonando un país golpeado por sucesivas crisis económicas, políticas y militares. Han cruzado las fronteras de México y Estados Unidos, afrontando penurias y peligros, para llegar a entornos a menudo difíciles y poco acogedores en Los Ángeles, en los que se han visto con las presiones de encontrar un empleo, trabajar muchas horas y hacer frente a los efectos excluyentes de las políticas antimigratorias (Hamilton y Chinchilla, 2001; Jonas y Rodríguez, 2014).

Al momento de realizar esta investigación, los guatemaltecos eran el tercer grupo hispano más numeroso (casi 250 mil personas) de los Ángeles. La tasa de pobreza era del 20 %, más alta que la de la población de Estados Unidos en general y la de la población hispana en particular. Lo mismo se puede decir con relación a los niveles de educación, los cuales eran más bajos que los de las poblaciones estadounidense e hispana (Motel y Patten, 2012). Estas no son condiciones muy positivas, si bien hay diferencias entre la población guatemalteca. Factores como el momento de la llegada y, particularmente, las oportunidades para legalizar su situación han permitido, en muchos casos, la consecución de recursos económicos, sociales y educativos más significativos, lo que genera oportunidades para la movilidad social positiva (Hamilton y Chinchilla, 2001; Jonas y Rodríguez, 2014), entre las que cabe mencionar la puesta en funcionamiento de iniciativas religiosas tenaces y perdurables.

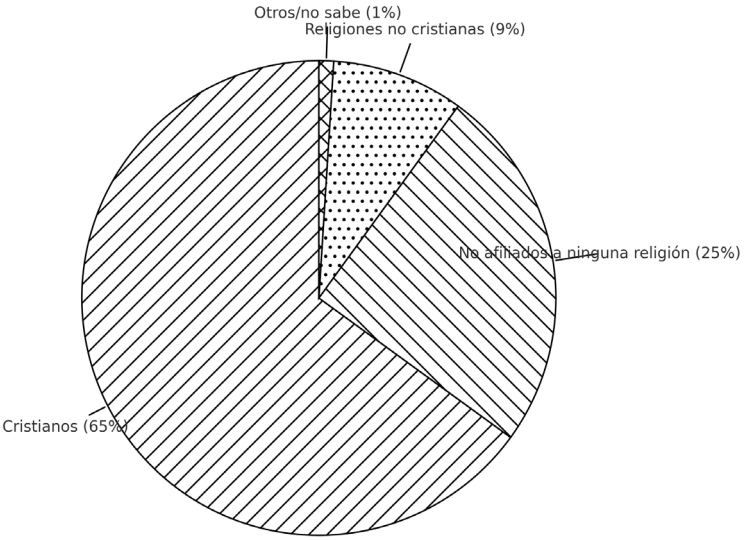
Campo religioso en Los Ángeles

Estas iniciativas religiosas forman parte del desarrollo más sorprendente, en términos religiosos, en Los Ángeles, que es el crecimiento constante del pentecostalismo latino. Para rastrear el impacto del pentecostalismo latino en esa ciudad, este estudio reconstruye el campo religioso de Los Ángeles en 2014 según las dimensiones de "logro de eminencia" y "autenticidad". Estas dimensiones fueron señaladas por Pierre Bourdieu en relación con el campo de la producción cultural y fueron ajustadas por Schäfer et al. (2016, p. 190) para el estudio del campo religioso. La primera dimensión, "logro de eminencia", se refiere al nivel de desarrollo organizativo de los movimientos religiosos. La segunda, "autenticidad", se refiere a la credibilidad de una organización religiosa, a su presencia, autonomía y resistencia.

Para la reconstrucción analítica del campo religioso de Los Ángeles, es necesario empezar señalando que la composición religiosa de dicha área metropolitana está fuertemente unida a su desarrollo

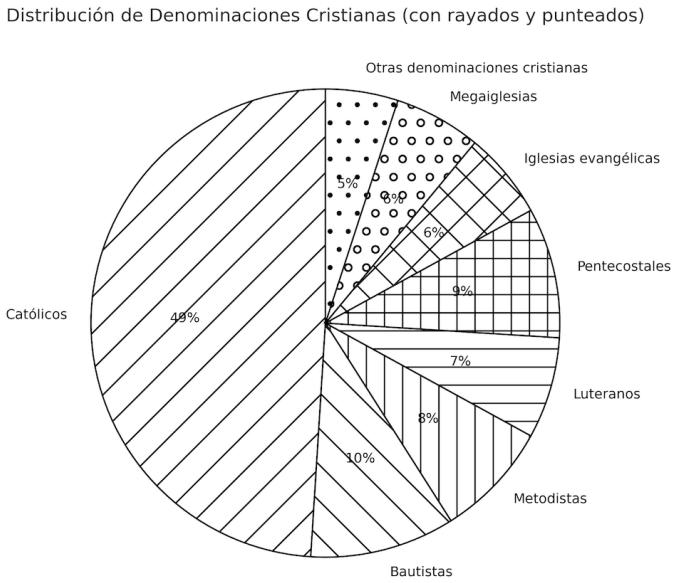
histórico, así como a las múltiples olas de migración de todas partes del mundo, que la convierten en una de las ciudades más diversas del planeta en términos de prácticas religiosas. Los gráficos 1 y 2 muestran las adscripciones religiosas de Los Ángeles, según datos del Pew Research Center (2015).

Gráfico 1. Distribución de las adscripciones religiosas en Los Ángeles, California, 2014



Fuente: Pew Research Center (2015).

Gráfico 2. Distribución dentro del grupo de los cristianos en Los Ángeles, California, 2014



Fuente: Pew Research Center (2015).

Si esta composición se analiza desde las dimensiones del campo religioso, se puede argumentar que la Iglesia católica sigue teniendo el impacto más sustancial en Los Ángeles, combinando credibilidad y complejidad organizativa. Sin embargo, no está sola. Existen unos cuantos competidores a su alrededor. Las denominaciones protestantes y evangélicas estadounidenses tienen una puntuación alta en credibilidad y complejidad organizativa. A eso se suman los "No Afiliados" y una creciente diversidad de otras religiones de todo el mundo.

Así pues, si el cristianismo sigue siendo la religión predominante en Los Ángeles, dentro de este grupo hay que prestar especial atención al segmento latino, que es el grupo que, en términos

demográficos y de afiliación religiosa, más crece. Ante esta situación, casi todas las denominaciones estadounidenses tienen servicios orientados a la población latina en Los Ángeles, incluidas las denominaciones tradicionalmente afroamericanas (Martínez, 2012, p. 17). En este campo también se mueven muchas iglesias de denominaciones pentecostales latinas, como la Asamblea Apostólica, el Concilio Latino Americano de Iglesias Cristianas [CLADIC], el Concilio Latinoamericano Internacional de la Iglesia de Dios Pentecostal de Nueva York [CLANY], o la Asamblea de Iglesias Cristianas (Martínez, 2012, p. 17). También hay muchas iglesias de denominaciones pentecostales latinoamericanas, como la Iglesia Pentecostal Elim (Danielson, 2015). Por último, también es posible ver diversas formas de movimientos pentecostales latinos de base inmigrante en Los Ángeles. La mayoría de estas iglesias son pequeñas, transitorias y muchas tienen pastores a tiempo parcial (Martínez, 2012, p. 17). Como ya se ha mencionado, los líderes independientes pentecostales guatemaltecos analizados trabajan en el marco de estas organizaciones pequeñas y transitorias. Las seis congregaciones visitadas son congregaciones independientes, con una membresía de 50 a más de 500 devotos de origen latinoamericano, principalmente de México, El Salvador y Guatemala, o bien inmigrantes de segunda generación que ya son ciudadanos estadounidenses. Los servicios religiosos se celebran en español, dado el limitado dominio del inglés de sus miembros. Estas congregaciones proporcionan una importante ayuda material a sus seguidores, además del apoyo espiritual más obvio. La ayuda incluye cursos de inglés, cursos de lectura de la Biblia en español, especialmente orientados a los inmigrantes de segunda generación, y clases de música para quienes estén dispuestos a tocar un instrumento o incluso a formar una banda.

Estas organizaciones religiosas suelen tener un bajo nivel de complejidad y los expertos que trabajan para ellas apenas tienen repercusión pública potencial. Aunque no existen cifras oficiales sobre estas iglesias independientes en Los Ángeles, algunos autores

sostienen que esas congregaciones están desafiando al orden religioso oficial, sin enfrentarse directamente a los poderes religiosos, sino ofreciendo contranarrativas que son más convincentes y que permiten a las personas ser participantes activas en la "obra de Dios" en el mundo (Martínez, 2012; Maduro, 2007). Estas iglesias crecen entre los latinos porque hablan de una experiencia vivida y práctica de Dios. Además, estas congregaciones son uno de los pocos lugares donde los latinos pueden expresar su fe a su manera y dirigir sus congregaciones (Martínez, 2012, p. 18). En resumen: gozan de bastante credibilidad entre los migrantes latinos y sus descendientes, que es el segmento de población que más crece en los Estados Unidos.

Esta reconstrucción del campo religioso de Los Ángeles también permite hacer una distinción entre los líderes pentecostales guatemaltecos. Por un lado, están los líderes que vinieron con un proyecto misionero a Estados Unidos y se sienten "consagrados profesionalmente". Todos ellos, de sexo masculino, son fundadores y pastores principales que trabajan a tiempo completo para organizaciones religiosas con más de 500 miembros y congregaciones satélite en otros países, y suelen tener implicación social e incluso política y ocupan una posición superior en el campo religioso. Por otro lado, están los pastores y líderes, tanto hombres como mujeres, que trabajan en organizaciones religiosas pequeñas (de 50 a 100 miembros), actividad que complementa el trabajo que es su principal fuente de ingresos fuera del ámbito religioso y no tienen una implicación social más allá de su barrio, ocupando una posición definitivamente marginal en el campo religioso.

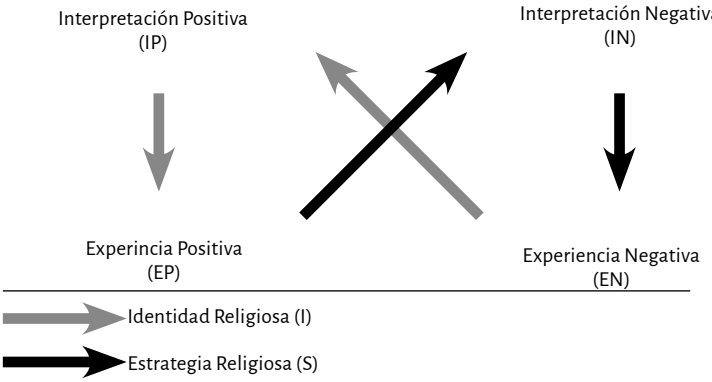
Ser un líder pentecostal del sur en el norte: resultados del estudio

Tras estas consideraciones sobre el espacio social y el ámbito religioso, la pregunta que surge es: ¿cómo se presentan los líderes pentecostales independientes guatemaltecos que trabajan en Los Ángeles?

Para contestar a esa pregunta, este estudio sigue el enfoque analítico de la praxis religiosa que relaciona las visiones del mundo de los agentes –especialmente sus creencias religiosas– con las estructuras y procesos sociales en los que participan, con el fin de captar el sentido práctico de los agentes estudiados.

Los agentes sociales perciben, juzgan y actúan de acuerdo con una lógica práctica (considerable pero no completamente) coherente. Las operaciones que tienen lugar en los procesos cognitivos y afectivos relacionados implican la atribución de valores positivos y negativos, así como la de la experiencia en un sentido muy general. Esta sencilla descripción sirve para presentar sus cuatro términos: experiencia positiva y negativa, e interpretación positiva y negativa de estas experiencias. El cuadrado praxeológico permite distinguir los niveles de experiencia e interpretación, facilitando la captación de los "mapas cognitivos" y las regularidades de las transformaciones cognitivas de los agentes individuales y colectivos (Schäfer, 2009, p. 6). El cuadrado praxeológico también muestra los procesos de transformación desde la percepción, pasando por el juicio, hasta la acción (Schäfer, 2005, p. 267). En otras palabras, los enunciados de un agente resultan ser operadores de la praxis (Schäfer, 2005).

Gráfico 3. Cuadrado praxeológico



Fuente: Schäfer (2005).

En este estudio, el análisis de las narraciones biográficas mediante el Análisis de Habitus siguió el enfoque de Leif Seibert, según el cual, el primer paso consiste en una lectura crítica del material en su conjunto, relacionando la información recogida con la información secundaria adecuada (Seibert, 2018, p. 256). El segundo paso consistió en recoger y destacar los códigos primarios libres, de acuerdo con las cuatro posiciones del cuadrado praxeológico. Los códigos fueron agrupados en áreas temáticas. La tabla 1 muestra cuáles son las áreas temáticas en cada posición del cuadrado praxeológico, junto con el número total de entradas de cada una.

Tabla 1. Áreas temáticas. Biografías de líderes pentecostales independientes en Los Ángeles, California

Entrevistas 6		Citas 530	
Interpretaciones positivas	**202**	**Interpretaciones negativas**	**79**
Dios	118	Causas situaciones críticas en la vida misionera	27
Importancia praxis misionera	41	Vivir lejos de Dios	18
Importancia de las creencias y prácticas religiosas	26	Falta de interés de los inmigrantes por seguir las creencias pentecostales	16
Valor personal	9	Causa problemas de los líderes	11
Importancia del estudio	8	Caída de la fe en EE. UU.	7
Experiencias positivas	**315**	**Experiencias negativas**	**115**
Trabajo misionero	182	Problemas en la vida misionera	31
Familia	77	Conflictos con otros pastores	15
Éxito económico	33	Problemas de la vida cotidiana	15
Estudios y títulos	15	Problemas durante la llegada a EE. UU.	14
Entrada y residencia en EE. UU.	8	Problemas de los inmigrantes en Los Ángeles, California	14
		Problemas económicos	11
		Problemas familiares	10
		Problemas de orden público	5
Total de entradas: 716			

Fuente: Elaboración propia.

Una vez establecida esta distinción entre líderes por "consagración divina" y líderes por "consagración profesional", el análisis detallado de las narrativas biográficas utilizando el Análisis de Habitus y su cuadrado praxeológico muestra que: 1) la praxis pentecostal ofrece una resignificación positiva de su experiencia en Los Ángeles al presentarla como un plan de Dios; 2) la misma praxis da un papel central a la familia tradicional, y muestra su lado más conservador con la defensa de los roles de género tradicionales y el rechazo al aborto; y, 3) existe diversidad en la praxis pentecostal. En las siguientes paginas se presentará cada uno de estos resultados en detalle.

Resignificación positiva de su experiencia en Los Ángeles: plan de Dios

Lo que más sorprende del análisis de los relatos biográficos es el gran número de referencias a experiencias e interpretaciones positivas, lo que refleja que los líderes independientes pentecostales guatemaltecos que trabajan en Los Ángeles tienen una visión muy positiva de sus vidas. Esto es especialmente sorprendente dadas las problemáticas condiciones estructurales a las que se han enfrentado los inmigrantes guatemaltecos en Estados Unidos, y particularmente en Los Ángeles desde la década de 1970.

El resultado anterior está relacionado con el hecho de que gran parte de lo narrado por los entrevistados está relacionado principalmente con dos temas: la vida misionera, tanto en las experiencias positivas como en las negativas, y las creencias y prácticas pentecostales como base para la interpretación de las experiencias. Eso ya es un indicio de que la forma de percibir de los líderes independientes pentecostales guatemaltecos está profundamente influida por las creencias y prácticas del pentecostalismo, como demuestra el número considerablemente alto de referencias a las áreas temáticas "Dios" y "Creencias y prácticas religiosas".

Las referencias a la labor misionera permiten a los líderes dar sentido a su desplazamiento a Los Ángeles. También sirven para

articular una narrativa en la que su estancia allí encuentra una razón religiosa, argumentando que tienen una orden divina de difundir el Evangelio y una congregación a la cual servir. Al invocar esa comprensión de su situación en Los Ángeles se transforma para ellos el significado del espacio: el trabajo misionero y la experiencia de cruzar fronteras se resignifican creativamente apelando a metáforas religiosas basadas en textos bíblicos. Al invocar el evangelismo y el trabajo misionero, los líderes pentecostales guatemaltecos pueden establecer y reforzar una posición particular, aprovechando un mecanismo de empoderamiento. Su labor misionera es una prueba de su valor personal, no a los ojos de la ley, sino a los ojos del autor de toda ley, su "Señor", el Dios cristiano.

Así, los líderes pentecostales guatemaltecos de este estudio tienden a presentarse como misioneros llegados al "norte rico" desde el "sur pobre". Evidentemente, algunos han tenido más éxito que otros con su participación en la predicación, la enseñanza y la apertura de nuevas congregaciones, pero comparten la creencia de que su Dios es su proveedor, protector, sanador y amigo infinitamente amoroso, que los ha llevado a otros lugares para compartir su fe con otras personas.

El papel central de la familia tradicional y el rechazo al aborto

Otra de las áreas temáticas con un significativo número de referencias es la familia. Los líderes pentecostales de este estudio tienen una visión de la familia que está profundamente influenciada por su fe cristiana y sus raíces culturales. La familia es vista como el núcleo central de la vida cristiana. La estructura familiar tradicional es enfatizada, con roles claramente definidos para cada miembro, especialmente en términos de género, donde el hombre es generalmente considerado la cabeza del hogar y la mujer es vista como cuidadora y educadora de los hijos.

Los valores familiares de los líderes tienden a ser conservadores, con un fuerte enfoque en la unidad, el respeto a los padres, y la importancia de criar a los hijos en la fe cristiana:

> Hay muchos hijos que le faltan mucho al respeto a los padres [...] la Biblia dice "honra a tu padre y tu madre'" ¿no? Y entonces, yo le digo a los muchachos de la iglesia: "Tienen que aprender a respetar a sus padres".
>
> Cuando éramos pequeños con mi mamá, y aun adolescentes, nos juntábamos en la casa todos los miércoles. Estudio bíblico: cómo comportarnos, cómo amar a Dios [...]. Entonces cuando ya emigramos a este país, yo me recordé de todos esos ejemplos de mi madre, y con mi esposo y las niñas hacíamos lo mismo: "Vamos a orar, ¿qué les pasa? ¿Qué tienen? Vamos a orar, cuéntenos qué tienen".

Como líderes activos de iglesias pentecostales, una parte importante de su trabajo religioso consiste en apoyar a las familias, ofreciendo orientación y ayuda en cuestiones de matrimonio, crianza y relaciones interpersonales:

> Vamos a las casas a presentar a Dios, para decir que él sea el centro de los hogares, porque eso es lo que Dios ha venido a poner, para que tengan una vida feliz, y puedan llevar a su familia al éxito. Ese es [...] eso es el anhelo de nosotros. Que se den cuenta de que cuando hay problemas, porque hay gente que tiene problemas fuertes, y se les meten por la cabeza que no quieren vivir, se frustran, entonces [...] siempre tenemos una salida. Por más grande que sea el problema, siempre tenemos una salida.

Oposición al aborto y conexiones con movimientos políticos conservadores

De igual manera, los líderes entrevistados se oponen al aborto, y basan su postura en la creencia de que la vida comienza en el momento de la concepción y, por lo tanto, el aborto es visto como una violación del mandamiento bíblico de "no matarás":

> Entonces, por eso cuando hablamos de que esto es parte de nuestra vida, no es que seamos fanáticos, ni religiosos, es nuestro caminar, ¿verdad? Estamos en el mundo, claro que yo estoy participando en muchas cosas, pero no todo nos es lícito, ¿verdad? El aborto lo prohíbe la Biblia [...].

Esta perspectiva es consistente con la visión más amplia del movimiento evangélico en Estados Unidos. Además de la doctrina religiosa, la oposición al aborto entre los pentecostales guatemaltecos de este estudio también está influenciada por valores culturales tradicionales que conciben la vida y la familia como sagradas. La intersección entre la cultura latina, que a menudo enfatiza la importancia de la maternidad y la familia extensa, y la doctrina religiosa crea una fuerte resistencia al aborto.

Sin embargo, más allá de la esfera religiosa y comunitaria, este rechazo al aborto también se vincula con discursos y estrategias políticas más amplias en los Estados Unidos. La postura antiabortista ha sido uno de los principales puntos de convergencia entre los grupos evangélicos latinos y las plataformas políticas conservadoras. En diversos contextos, las iglesias pentecostales han promovido discursos que coinciden con agendas políticas más amplias contra el aborto, y algunos líderes religiosos han apoyado indirectamente campañas y políticas que buscan restringir el acceso a esta práctica.

Si bien los líderes entrevistados en este estudio no mencionan una participación directa en movimientos políticos, su discurso se alinea con las narrativas promovidas por los sectores conservadores en Estados Unidos. Este fenómeno ya ha sido documentado en investigaciones previas sobre la influencia de las iglesias evangélicas en la política estadounidense y el sentimiento de latinidad en este país (Martí, 2022). En este sentido, la creciente presencia de comunidades evangélicas latinas en el país no solo tiene un impacto en la esfera religiosa, sino que también contribuye, aunque

sea indirectamente, a la consolidación de ciertos valores dentro del panorama político.

Estas pequeñas iglesias no solo condenan el aborto, sino que también se involucran activamente en ofrecer orientación a las mujeres que enfrentan embarazos no deseados. A través de consejerías y pequeños programas de apoyo, buscan proporcionar alternativas al aborto. Como comunidad religiosa, procuran brindar apoyo dentro de sus posibilidades a las familias y a las mujeres en situaciones difíciles, fomentando un sentido de pertenencia y solidaridad que refuerza los valores compartidos sobre la vida y la familia.

En resumen, los pastores de este estudio sostienen una visión de la familia que es conservadora y tradicional, y adoptan una postura clara en contra del aborto, influenciada tanto por principios religiosos como por valores culturales. Al mismo tiempo, esta postura encuentra resonancia en el panorama político de los Estados Unidos, donde el rechazo al aborto ha servido como un punto de conexión entre los grupos evangélicos latinos y los movimientos conservadores.

Diversidad en la praxis pentecostal

Por último, los resultados del Análisis de Habitus muestran que la praxis religiosa de los líderes independientes pentecostales guatemaltecos presenta diversidad. El análisis detallado de los relatos relativos a las entidades trascendentes y la consideración de las diferencias socioeconómicas entre los líderes independientes pentecostales guatemaltecos dejan ver que, según las creencias y las prácticas, no existe un único tipo de pentecostalismo entre los líderes religiosos guatemaltecos en Los Ángeles, sino al menos tres.

Pastores por "Dios como restaurador"

La primera configuración del pentecostalismo es la presentada por los líderes por "consagración profesional" quienes entienden a

"Dios como restaurador". Se trata de líderes que han sido creyentes en el pentecostalismo desde su infancia y juventud. En Guatemala, se convirtieron en líderes pentecostales en cargos intermedios antes de cumplir los 18 años. Desde entonces, han trabajado en organizaciones religiosas hasta convertirse en pastores principales de congregaciones independientes, que siempre han tenido un carácter internacional. Este hecho les permitió viajar con visado como trabajadores religiosos a Estados Unidos. Además, se mueven regularmente entre Estados Unidos y Guatemala, así como a otros países donde sus iglesias han establecido sucursales. Los dos líderes afirman tener títulos universitarios en estudios religiosos, así como hijos que pudieron completar sus estudios universitarios.

Estos líderes entienden que Dios es un buen padre que se preocupa por el bienestar de sus hijos y siempre está dispuesto a restaurarlos si caen en el pecado. Para ellos, la vida eterna no solo significa un futuro en un reino espiritual; significa una vida física vivida en plenitud, con "riqueza, fama, cualquier éxito" incluso en la actualidad. Estas palabras insinúan influencias del "Word of Faith"[2] y su teología de la prosperidad, aunque no hay referencias explícitas a estos movimientos en las entrevistas.

Martín Carmona, fundador de una iglesia internacional con sedes en Estados Unidos, Guatemala y España, se refiere a su ministerio en Los Ángeles mencionando la voluntad de Dios de restaurar a su pueblo. Al describir su ministerio, hace hincapié en que se trata de un ministerio de restauración:

[2] El "Word of Faith" se originó como una consecuencia del pentecostalismo estadounidense durante la segunda mitad del siglo XX. Sus principales líderes son Kenneth Hagin y Kenneth Copeland. El movimiento afirma que la salud, el bienestar económico y el éxito son "derechos del pacto" de cualquier creyente y pueden poseerse por "fe y proclamación", es decir, que cualquier creyente puede crear una realidad positiva creyendo en ella y "confesándola" (Währisch-Oblau, 2012). Si uno está enfermo, por ejemplo, se supone que debe repetir constantemente las palabras "ya estoy curado", en lugar de reflexionar y hablar sobre la enfermedad. Según este movimiento, la palabra hablada se opone a la realidad visible y acabará afectándola y cambiándola.

> [...] porque nuestro ministerio se llama Ministerio Internacional de Restauración [...] hay personas que habían sido como dejadas a un lado, no había un ministerio que restaure a las personas. No había un ministerio que crea que, si alguien falló, puede ser perdonado y puede ser restaurado. Y Dios nos dio a nosotros esa visión: de restaurar, no de condenar. Juan 3:17 dice: "Porque Dios no envío a su hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él".

Respecto a los inmigrantes latinos, Martín Carmona argumenta:

> Tenemos que ministrarlos [...] a la gente, haciéndole ver que ha venido acá, y sus hijos son de acá, que no piense en Colombia, no piense en Guatemala, que no piense en México, porque han venido acá, y sus hijos son de acá [...]. Tienen que seguir acá, porque de alguna manera Dios los trajo acá, como Dios llevó a su pueblo a la tierra prometida. Sí, lo que pasa es que les entregaron una tierra, pero había que echar fuera a los gigantes. Había que conquistar la tierra [...]. Nuestros gigantes, hija, es el idioma, la gente no quiere ir a la escuela. No quiere aprender el idioma. La gente le tiene miedo a [...] a los liderazgos.

Según él, los latinos deberían cambiar esta mentalidad. No tienen por qué vivir así; Dios quiere proveerles:

> Dios quiere que nos levantemos, porque este es el tiempo, yo sé que Dios nos trajo acá, así como un día llevó a los europeos y norteamericanos a Latinoamérica para evangelizar, ahora Dios nos ha traído acá, para la evangelización de esta nación [...].

Para él, el diagnóstico es claro: Estados Unidos fue un país cristiano, y no en un pasado muy lejano, pero la fe ha disminuido, y el país necesita un avivamiento. Los pentecostales de América Latina tienen que ir a Estados Unidos para provocar este avivamiento. Son obreros de Dios, que desarrollan su labor religiosa en Estados Unidos. Por lo tanto, no tienen que aceptar ideologías que los conviertan en víctimas. Con el Dios cristiano, cumplirán todos sus objetivos.

Álvaro Sánchez, pastor y misionero pentecostal guatemalteco que viaja con frecuencia a Los Ángeles, destacó la importancia de una relación personal con Dios, señalando que con Él todo es posible:

> lo que necesita el migrante es que el pastor dé el mensaje de autoestima [...]. De decirle que puede, que en el Señor las cosas son diferentes [...]. Animarlos a que vivan la vida en Dios, yo creo que las personas se levantan y hacen la obra.

Según él, muchos migrantes latinos se sienten intensamente solos porque están lejos de su familia, lejos de sus países. En estas circunstancias, se alejan de Dios al enfrentarse a problemas como la infidelidad o una vida dedicada al materialismo o al alcoholismo, y es precisamente en esos momentos cuando se necesita un amigo:

> Eso sí nace del corazón, cuando yo le pedí al Señor que yo quería estar con los muchachos [...] platicar con ellos, hablar de la palabra, aconsejarlos, y hacerme amigo de ellos para ayudarlos, para saber cuál es su verdadera necesidad y de hecho [...] Dios me concedió de ir allá y estar allá con ellos [...] porque ellos [...] realmente sí necesitan más que todo [...] una ayuda pastoral [...].

La comprensión pentecostal de Álvaro Sánchez se dirige, por tanto, a las personas que se enfrentan a problemas que las alejan de Dios. Rechaza cualquier condena moral de las personas a las que predica. Para él, la infidelidad, la materialización o el alcoholismo no son opciones éticas erróneas, sino intentos ciegos, desesperados y, por tanto, fallidos, de evitar la soledad y alcanzar la felicidad. Destacando la importancia de la restauración de la relación con Dios, el pastor Álvaro Sánchez presenta un mensaje en el que se puede obtener el apoyo que ha eludido a los inmigrantes.

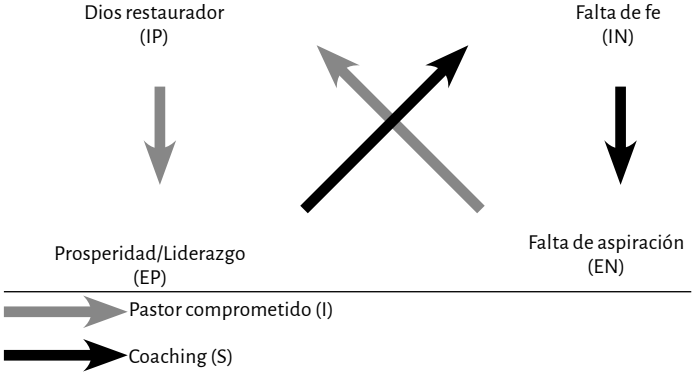
Dios como restaurador: cuadrado praxeológico

Para comprender la lógica de la configuración "Dios como restaurador", lo mejor es empezar considerando las experiencias negativas.

En este caso, los entrevistados se refieren a la *falta de aspiraciones* y *al miedo al liderazgo en la población latina.* Contrarrestan estas experiencias con una promesa específica de salvación, su creencia religiosa más importante, que corresponde a la categoría "interpretación positiva", es decir, *Dios como padre dispuesto a restaurar a sus creyentes*, que les proporciona éxito en cuestiones materiales y espirituales. De esta promesa derivan su autodescripción o identidad, presentándose como *líderes comprometidos que proclaman su fe en Dios.* Gracias a su fe, lograron una vida vivida en plenitud con liderazgo y éxito en la actualidad. Estos tres pasos se combinan para formar la transformación básica que modela la generación de identidad.

La segunda transformación modela la "generación de estrategia". A partir de sus experiencias positivas, los líderes también expresan agravios y, lo que es más importante, atribuyen razones y causas a esos agravios, algo que se articula en la categoría "interpretación negativa": *la vida sin fe*. Conociendo las razones de esos agravios, los agentes religiosos pueden diseñar las estrategias adecuadas para combatirlos. Para ellos, un ministerio basado en el asesoramiento es la estrategia para aumentar la fe y superar cualquier dificultad.

Gráfico 4. Cuadrado praxeológico para "Pastores por Dios como restaurador"



Fuente: Elaboración propia.

Según esta lógica, las personas que se enfrentan a estructuras sociales difíciles marcadas por la pobreza, la falta de educación y la marginación política solo pueden confiar en un mensaje basado en las promesas de restauración de Dios como única solución a sus problemas: no tienen por qué aceptar ideologías que los convierten en víctimas. Tienen el poder, mediante la fe y el asesoramiento, de obtener cosas que se les han escapado por medios seculares.

Pastores por "Dios como amor"

Los líderes por "consagración divina", es decir, aquellos que arribaron a Los Ángeles con visa de turista o de manera ilegal, y son pastores de sus propias congregaciones y no tienen estudios universitarios en teología, se refieren constantemente a la importancia del amor de Dios. Francisca Arévalo y Antonio Rodríguez ilustran muy bien este paradigma, que se da entre los migrantes procedentes de zonas urbanas, sobre todo de Ciudad de Guatemala. Ambos nacieron en el seno de una familia pentecostal. Emigraron debido a las devastadoras consecuencias económicas y de seguridad del enfrentamiento entre el gobierno militar y los grupos guerrilleros, aunque ninguno de ellos experimentó personalmente la violencia política. Debido a la época en que emigraron, pudieron legalizar su residencia en Estados Unidos; ambos eran ciudadanos estadounidenses en el momento de la entrevista. En Estados Unidos, Francisca Arévalo trabajaba como pastora y es ama de casa. Antonio Rodríguez trabajaba como pastor a tiempo parcial en su congregación, ya que tiene un empleo en el sector servicios. Los hijos de ambos pudieron completar sus estudios universitarios, y lograr una mejor posición económica y social que la de sus padres en Los Ángeles.

Estos entrevistados conciben a Dios como un padre amoroso que promete bienes materiales y espirituales a todo el que tenga fe suficiente para alcanzar las promesas. Hacen hincapié en las manifestaciones físicas de la salvación, destacando el deseo de Dios de que su

pueblo prospere y goce de buena salud. El paradigma subyacente aquí es el de una vida vivida en plenitud basado en Juan 10:10, que refleja también algunas influencias del movimiento "Word of Faith". Sin embargo, como en el caso del paradigma "Dios como restaurador", no hubo referencias explícitas a este movimiento en las entrevistas.

Francisca Arévalo relató varios momentos en los que vio la mediación de Dios en los problemas de salud. Estos momentos tuvieron lugar cuando padecía cáncer y recibió un tratamiento quirúrgico, que casi la llevó a la muerte:

> Y dijo el ginecólogo: "Ella está grave [...] está grave, no sabemos cuándo abramos. Puede ser que haya cáncer adentro". Entonces el doctor habló conmigo: "Mira estás grave, estás grave [...] no sé [...] no sé qué decirte". Yo le dije: "Yo tengo un Dios grande y poderoso" [...]. Y que, si vuelvo de la anestesia, yo pegaba unos grandes gritos y yo sentía la muerte [...]. Y entonces, ahí, mi mamá clamó a Dios. Yo sentí que se disipó mi dolor.

También menciona a Dios como proveedor de dinero, cuando cuenta cómo consiguió la plata para la matrícula universitaria de su hija:

> Y empezamos a orar [...], a pedirle a Dios: "Dios, el mundo tú lo hiciste, y la plata. La plata es tuya, Señor". Y empezamos ahí, y no más llegando a la casa porque le hacían falta a ella como 13 mil dólares, ella había pedido un préstamo, y entonces, cuando llegamos a la casa, como a las 4 de la tarde, entró una llamada, que ya estaba resuelto, la admitían a la universidad.

Antonio Rodríguez, fundador y pastor a tiempo parcial de una pequeña congregación pentecostal independiente, también habló de Dios, haciendo hincapié en las bendiciones de Dios a través de manifestaciones materiales para resolver preocupaciones físicas. En su narración subraya la intervención de Dios en los problemas de salud, cuando explica cómo él decidió dedicarse a servir a Dios

como pastor tras experimentar un milagro de curación que salvó a su hijo de una infección:

> [...] cuando yo me casé [...] ya íbamos muy poco a la iglesia. Yo me dediqué mucho a trabajar [...] Dios me permitió llegar hasta arriba, pero hubo un momento que me dijo: "Bueno hasta aquí llegamos". Y mi hijo, el segundo, se enfermó [...]. En el hospital no le encontraban absolutamente nada, pero estaba grave. Y entonces, alguien se acercó con nosotros y nos dijo: "Este es un plan de Dios. Dios quiere tenerlos otra vez en la línea donde estaban, en el camino [...]. Ustedes tienen que hacer nuevamente un pacto con Dios". [...] Total, de que lo hicimos, este, con lágrimas y todo hicimos el pacto [...]. Entonces, eh, cuando nosotros hicimos ese pacto con Dios, cuando llegamos el lunes en la mañana a verlo, mi hijo ya no tenía nada [...].

Antonio también habla de Dios como proveedor de bienes materiales, al relatar cómo adquirió su casa de Los Ángeles:

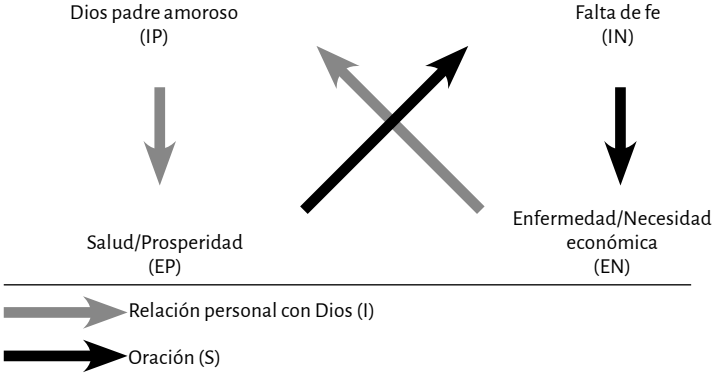
> Y [...] pude ver la gloria de Dios, que a los cinco años de estar en este país, yo compré mi casa. Y nadie de los inmigrantes aquí en cinco años fue a comprar una casa. Que trabaje, pues, honradamente. Está bien difícil. Ahí vi la mano del señor. Y digo yo: "Señor, gracias".

A partir de los relatos de Antonio Rodríguez y Francisca Arévalo, se puede ver cómo ambos pastores entienden que una relación personal con Dios transforma la vida del creyente, incluso en lo que se refiere a las preocupaciones físicas y materiales. Una relación personal con Dios proporciona soluciones para problemas concretos de la vida cotidiana.

Configuración de pentecostalismo de Dios como amor. Cuadrado praxeológico

Los narradores hablan de una relación personal con Dios, que se manifiesta a través de la intervención de Dios en los ámbitos físico, material y espiritual. A partir de los relatos presentados anteriormente, se ha desarrollado el siguiente cuadrado praxeológico.

Gráfico 5. Cuadrado praxeológico para "Pastores por Dios como amor"



Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a las experiencias negativas, en el paradigma del amor de Dios, los líderes se refirieron a preocupaciones existenciales y físicas: *enfermedad* y *necesidades económicas*. Afrontan estas experiencias con una promesa específica de salvación, su creencia religiosa más importante, que corresponde a la categoría "interpretación positiva", es decir, *Dios como padre amoroso*, que proporciona el bien material y espiritual. De ahí que vean a Dios como una respuesta a las preocupaciones existenciales y físicas. De esta promesa, derivan su autodescripción o identidad, presentándose como una *persona con una relación personal con Dios.* A través de su fe, alcanzan una vida vivida en plenitud con salud y riqueza. Estos tres pasos se combinan para modelar la generación de identidad.

La segunda transformación modela la generación de estrategia. A partir de sus experiencias positivas, los líderes se enfrentan a agravios articulados y, lo que es más importante, atribuyen razones y causas a esos agravios, algo que se articula en la categoría "interpretación negativa": *la vida sin fe*. Conociendo las razones de los agravios, los agentes religiosos pueden diseñar las estrategias adecuadas para luchar contra esos agravios. Por lo tanto, siguen un *ministerio basado en la oración para aumentar la fe*. Según esta lógica,

las personas que se enfrentan a estructuras sociales difíciles, como los guatemaltecos de Los Ángeles, pueden conseguir cosas buenas como la salud y la propiedad si están dispuestos a aumentar su fe en Dios. Para ellos, la estrategia para superar las dificultades es la fe y la oración.

Guerreros de Dios en la "guerra espiritual"

La tercera configuración del pentecostalismo surge de los relatos biográficos de los líderes inmigrantes por "consagración divina", en puestos intermedios de liderazgo. En este grupo, los líderes tienen un origen indígena y rural. Ninguno de ellos llegó a ser pastor de su congregación, sino más bien líderes con cargos intermedios. Antes de viajar a Estados Unidos, ya habían emigrado del campo a la ciudad de Guatemala de forma temporal. En sus experiencias migratorias en Los Ángeles, los impedimentos para alcanzar la prosperidad desempeñan un papel mucho más crítico que en los paradigmas anteriores; sobre todo, a menudo se presentan como insuperables. Ante esta experiencia, la práctica religiosa solo puede ser eficaz si los impedimentos se interpretan en términos religiosos: están causados por fuerzas demoníacas que están en guerra constante con el creyente.

Marcos González y Francisco Quiacaín son los dos interlocutores de este estudio que se refirieron a una relación antagónica entre Dios y el demonio. Este enfrentamiento es el elemento principal del paradigma de *la guerra espiritual*. Este paradigma se construye a partir de pasajes bíblicos, generalmente las cartas de Pablo a los Efesios (Währisch-Oblau, 2012). El discurso de la "guerra espiritual" subraya que la vida humana es frágil y precaria, ya que se vive bajo la amenaza constante de poderes malignos. Según él, las realidades manifiestas e invisibles están conectadas: los espíritus invisibles causan problemas en el mundo manifiesto. Problemas como la enfermedad, la pobreza, la desgracia, la infertilidad y muchos otros se consideran consecuencia de los actos de Satanás, los demonios, los espíritus malignos o la

brujería, que siguen activos en este reino. De ahí que se sospeche de la posesión u opresión demoníaca cuando persisten problemas de cualquier tipo. Para combatir los poderes malignos, los cristianos necesitan ser comisionados o "ungidos por el Espíritu Santo". La unción por el Espíritu Santo significa que el creyente está conectado con el poder divino, lo que le capacita para evangelizar, predicar, enseñar, sanar y hacer milagros. "Unción" significa que el espíritu Santo está "sobre" una persona, obrando en y a través de la vida y los actos de esta persona. Solo el poder del Espíritu Santo permite a un evangelista hablar, curar y liberar a las personas de los poderes demoníacos.

Marcos González, evangelista a tiempo parcial, sostiene que cada cristiano puede experimentar la unción del espíritu santo:

> [...] el Espíritu Santo es el que lo guía a uno a toda verdad y a toda justicia. Usted quiere hacer algo malo, teniendo el Espíritu Santo, el mismo Espíritu le va a redargüir su corazón, su alma, su mente y le va a decir: "No lo haga" [...]. Cuando la persona no tiene la unción del Espíritu Santo... la persona fracasa en su vida espiritual.

Como evangelista, entiende que su predicación solo puede ser eficaz si está conectada con el "don divino" que proporciona el Espíritu Santo. La oración y el ayuno se describen como herramientas que equipan al evangelista con armadura espiritual y armas para la batalla espiritual.

El otro líder que se refirió a la "guerra espiritual" fue Francisco Quiacaín, líder pentecostal de origen maya, que llegó a Los Ángeles en la década de 2000. En su relato, hizo numerosas referencias a su labor religiosa en Los Ángeles. Por ejemplo, señaló que el lado positivo de estar en Los Ángeles es que sigue "sirviendo al Señor" en diferentes iglesias, apoyando a numerosos ministerios sin pretender un beneficio personal o económico. Este comentario está apoyado en su narración por algunas descripciones de su participación religiosa paralela como músico en numerosas congregaciones. Estas congregaciones no solo tienen un trasfondo latinoamericano, sino también coreano:

> en South Beach, me congregué en una iglesia bautista por 4 años. Y de ahí estuve tocando, en la iglesia. Y el domingo cantamos con los niños, hay un grupo de niños, cantando con ellos [...] fui a una iglesia en la calle Vermont, porque el hermano, también de Guatemala [...] no tenía músico y estaba levantando la obra y me cambié allí para apoyarlo [...]. Y estoy colaborando con una iglesia coreana [...].

En cuanto a las circunstancias que rodean su vida como inmigrante sin ningún permiso legal para residir y trabajar en Los Ángeles, Francisco Quiacaín se refiere a su estudio de la Biblia y a la unción del Espíritu Santo como la clave para experimentar la felicidad en la vida:

> Y eso es lo que me ha hecho fortalecer en la palabra del Señor. El Espíritu Santo me ha ayudado. Porque como ser humano, como de carne y hueso, hay momentos de angustia y aflicción, y momentos que el "Enemigo" nos derriba [...] siempre Dios nos levanta y a seguir adelante y así vamos, vamos haciendo la vida, feliz cada día.

Con este relato, el paradigma de la guerra espiritual se revela como el eje articulador de su comprensión del mensaje pentecostal. Para él, el Evangelio y la unción del Espíritu Santo le ayudan a superar las experiencias negativas de un contexto desfavorable:

> el tiempo que estuve allá, estuve solo [...]. Fuera una persona amargada, estresada, y así es muy duro para mí. Pero bendito sea Dios, que el Espíritu Santo me ha fortalecido y me ha hecho no quedarme solo. No sentirme solo.

En el Evangelio y en la unción del Espíritu Santo encuentra armas cruciales para vencer al demonio. Por tanto, no se ve a sí mismo como impotente y marginado, aunque viva en Estados Unidos sin un visado seguro, sino como una persona que, a través de su vida espiritual, accede a un poder que es más fuerte que cualquier otro poder social o político, y que le permite vivir feliz.

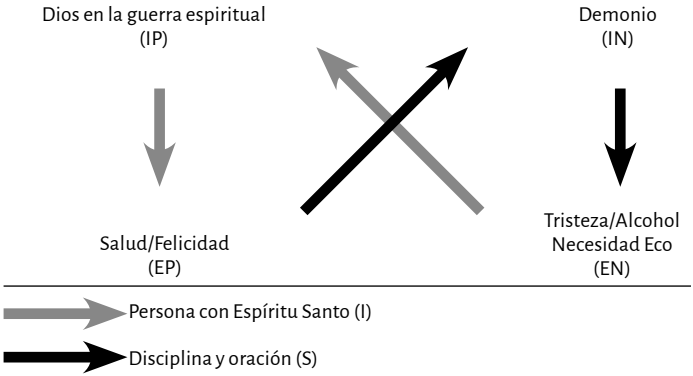
Configuración de la guerra espiritual. Cuadrado praxeológico

Las narraciones examinadas en la configuración de la guerra espiritual tienen un patrón similar: reflejan una visión dual del mundo. Directamente, el mundo se divide en dos partes: la de Dios y sus creyentes y la del Diablo y sus seguidores. Como creyentes pentecostales, los entrevistados están del lado de Dios y, en consecuencia, se sienten salvados. Tanto en el sentido social como en el personal, toman partido en la guerra que, según ellos, se libra entre estas dos partes del mundo. Mirando hacia atrás, hacia el mundo malvado de cuya pecaminosidad huyen los creyentes, se sienten reconfortados por haber tomado la decisión correcta. Una vez hecha esta elección fundamental, la vida del converso se vuelve transparente y comprensible. Además, como guerreros de Dios tienen acceso a un poder espiritual más fuerte que cualquier poder social o político: el poder del Espíritu Santo. Siguiendo los relatos mencionados, se desarrolló un cuadrado praxeológico.

En este paradigma, los agravios, la incertidumbre o las amenazas están relacionados con *la soledad/tristeza, las necesidades económicas* y *los problemas con el alcohol*. Estas experiencias negativas se confrontan con la promesa específica de la salvación, *la autoridad de Dios*. Para estar "bajo la autoridad de Dios", la persona *requiere la unción del Espíritu Santo*, experimentando *compañía, salud, riqueza y felicidad* en oposición a los impedimentos a los que se enfrenta este grupo. Estos tres pasos se combinan para formar la transformación básica, que modela la generación de identidad: ser una persona con el Espíritu Santo. La segunda transformación modela la generación de estrategia. A partir de sus experiencias positivas, los agentes religiosos se enfrentan a agravios articulados, asignándoles razones y causas, que se articulan mediante "interpretaciones negativas": *la intervención del Demonio, el Enemigo*. Al reconocer las razones de los agravios, los líderes pueden diseñar las estrategias adecuadas para combatirlos: como líderes religiosos llevan a cabo acciones personales para mejorar la situación del individuo, que

consisten principalmente en *un trabajo espiritual basado en la disciplina y la oración*.

Gráfico 6. Cuadrado praxeológico para "Guerreros de Dios en la guerra espiritual"



Fuente: Elaboración propia.

Por tanto, los líderes religiosos guatemaltecos de este grupo no se presentan como impotentes y marginados, aunque vivan en Estados Unidos sin un visado ni un trabajo seguros, sino como personas que, a través de su vida espiritual, acceden a un poder superior que les permite vivir una vida plena. Al hacerlo, intentan poner orden y seguridad en sus vidas en Los Ángeles. La moral de la guerra espiritual parece muy eficaz en el contexto migratorio de Los Ángeles para quienes son creyentes pentecostales desde su juventud y se enfrentan a desventajas legales y/o económicas. De estar en una posición marginal, pasan a ser héroes de la fe, dotados de los dones del espíritu. Así, las diferencias en las posiciones sociales influyen en el mensaje de predicación de los líderes religiosos. Los líderes que pueden situarse entre los grupos más marginados e impotentes de Los Ángeles tienden a percibirse a sí mismos como poderosos en el mundo espiritual, esperando realizar cambios positivos en el plano social y material.

Conclusiones

En este estudio se pretende comprender la praxis religiosa de los misioneros pentecostales que vienen del sur para evangelizar el norte, siguiendo el caso de los líderes pentecostales independientes guatemaltecos en Los Ángeles. La investigación se centra en el análisis de sus creencias y prácticas pentecostales y en la interacción entre su praxis religiosa y el contexto de conflicto social, cambio y desigualdad al que se enfrentan los guatemaltecos en Los Ángeles.

Los líderes pentecostales independientes guatemaltecos están firmemente convencidos de que todo ocurre porque forma parte del "plan de Dios". Con esta interpretación, los líderes guatemaltecos se presentan a sí mismos como empoderados: no son actores marginales, sino instrumentos esenciales de un plan divino manifestado a través de una llamada divina. Por tanto, los que no tienen mucho éxito económico y tienen que enfrentarse a la discriminación y la desigualdad, como es el caso de los inmigrantes guatemaltecos en Los Ángeles, se convierten en individuos distinguidos: sus vidas importan, son especiales, elegidos, portadores de un encargo divino emitido directamente por el propio Dios. Este nuevo significado personal es especialmente significativo para el desarrollo de una profesión y la integración en el mercado laboral.

En el contexto estructural de Los Ángeles, caracterizado por un mercado laboral extremadamente "desregularizado" en una economía posindustrial basada en los servicios, la competencia individualizada y discursos antimigratorios, la capacidad de automotivarse, de controlar el proceso de trabajo sin supervisión directa, de ser reflexivo y autocontrolarse, y de gestionar hábilmente los encuentros interpersonales desempeñan un papel crucial. Estas habilidades son tan vitales para los conserjes, camareros, vendedores ambulantes, jardineros o empleados domésticos como para el ingeniero informático, el profesional de los medios de comunicación o el directivo. Los paradigmas religiosos pentecostales

guatemaltecos aportan precisamente estas cualidades personales. La confianza en uno mismo que proviene de la certeza de que Dios está de tu lado es un recurso poderoso en un contexto estructural de este tipo. La mayoría de los líderes pentecostales guatemaltecos se encuentran en posiciones económicas desventajosas; sin embargo, como demostraron las entrevistas analizadas, las disposiciones habituales pentecostales fomentadas por su fe les permiten sacar el máximo partido de lo poco que tienen.

Al mismo tiempo, los paradigmas pentecostales guatemaltecos siguen una lógica en la que Dios o el Espíritu Santo aceptan al individuo incondicionalmente, asegurándole el Cielo y proporcionándole preceptos para llevar una vida orientada al logro de la salud, la prosperidad y el éxito. Si el creyente fracasa en el cumplimiento de su programa de vida, la culpa es suya, por su falta de fe en Dios, o por no tener la unción del Espíritu Santo para luchar contra los ataques del demonio. En cualquier caso, no se presentan como causas del fracaso por razones objetivas, como la exclusión social, las condiciones laborales precarias, las políticas antimigratorias y otras similares. La culpa de no alcanzar el éxito recae en el individuo y en su insuficiente implicación religiosa. En este contexto, la desigualdad se percibe como un problema que atañe exclusivamente al individuo. En el marco de estos procesos, las "promesas de salvación" ofrecidas por los especialistas religiosos se traducen en gran medida en promesas de éxito, en las que el individuo y la familia son la base.

En consecuencia, ser misionero pentecostal del sur en el norte es una empresa paradójica. En un nivel, proporciona recursos que ayudan a dar sentido a una vida en movimiento, conservando al mismo tiempo un fuerte sentido de agencia: no son víctimas, sino personas a las que Dios llamó para lograr su objetivo de evangelización mundial. En otro nivel, sin embargo, ser misionero pentecostal en Los Ángeles en tiempos neoliberales sirve para reproducir los patrones de dominación sobre el yo y el cuerpo que han sido centrales en la marginación de los latinos en Estados Unidos.

Así, el carácter contradictorio del pentecostalismo guatemalteco en Los Ángeles se puede ver claramente cuando se analiza su relación con la política. Durante el año 2024, las elecciones presidenciales en Estados Unidos resultaron en la elección de Donald Trump como presidente por segunda vez. Trump está aliado a los evangélicos más radicales en los Estados Unidos. En su primer mandato puso en posiciones políticas y administrativas estratégicas a personas de la derecha ultraconservadora cristiana. Y estas personas han conseguido que los valores de estos grupos conservadores se plasmen en políticas y regulaciones que afectan a todo el país o incluso al mundo (Althoff, 2021). Una de ellas es, sin lugar a duda, la abolición del derecho al aborto a nivel nacional en los Estados Unidos. Esta medida está en completa sintonía con las creencias de los evangélicos latinos, y provocó que muchos de ellos hayan apoyado a Trump en las urnas, a pesar de su discurso antimigratorio.

Bibliografía

Althoff, Andrea (2021). Donald Trump y Jimmy Morales: entrelazamientos de política transnacional y religión. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, (23), e021024. https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8670272/29467

Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Danielson, Robert A. (2015). Transnationalism and the Pentecostal Salvadoran church. A case of study of Misión Cristiana Elim. En Nestor Medina y Sammy Alfaro (Eds.), *Pentecostals and*

Charismatics in Latin America and Latino communities (pp. 111-124). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Hamilton, Nora y Stoltz Chinchilla, Norma (2001). *Seeking Community in a Global City: Guatemalans and Salvadorans in Los Angeles*. Filadelfia: Temple University Press.

Jonas, Susanne y Rodríguez, Néstor (2014). *Guatemala-US Migration: Transforming Regions.* Austin: University of Texas Press.

Maduro, Otto (2007). "¡Sálvese quien pueda!". Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos. En Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez (Eds.), *Más allá del espíritu: Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 91-115). México: CIESAS.

Marti, Gerardo (2022). Latinx Protestants and American Politics. *Sociology of Religion, 83*(1), 1-11. https://doi.org/10.1093/socrel/srab054

Martínez, Juan (2012). The Latino Church Next: The Religious Scene in Latino Los Angeles. *USC Center for Religion and Civic Culture Studies*. https://crcc.usc.edu/files/2015/02/LatinoNext-2012.pdf

Martínez, Juan (2013). Remittances and Mission: Transnational Latino Pentecostal Ministry in Los Angeles. En Donald Miller, Kimon Sargeant y Richard Flory (Eds.), *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism* (pp. 204-221). Nueva York: Oxford University Press.

Motel, Seth y Patten, Eileen (27 de junio de 2012). Hispanics of Guatemalan Origin in the United States, 2010. *Statistical Profile. Pew Research Center*. http://pewrsr.ch/QfW6zb

Pew Research Center (7 de mayo de 2014). The Shifting Religious Identity of Latinos in the United States: Nearly One-in-Four Latinos are Former Catholics. http://www.pewforum.org/2014/

05/07/the-shifting-religious-identity-of-latinos-in-the-united-states/

Pew Research Center (mayo de 2015). America's Changing Religious Landscape. *Pew Research Center*. https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2015/05/RLS-08-26-full-report.pdf

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2005). Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas. *Berliner Journal für Soziologie, 15*(2), 259-282.

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2009). The Praxeological Square as a Method for the Intercultural Study of Religious Movements. En Stephen Gramley y Ralf Schneider (Eds.), *Cultures in Process: Encounter and Experience* (pp. 5-19). Bielefeld: Aisthesis.

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2015). *HabitusAnalysis 1: Epistemology and Language*. Wiesbaden: Springer VS.

Schäfer, Heinrich Wilhelm et al. (2016). Towards a Praxeology of Religious Life: Tools of Observation. En Frans Wijsen y Kocku von Stuckrad (Eds.), *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion* (pp. 175-202). Leiden: Brill.

Seibert, Leif (2018). *Religious Credibility under Fire: Determinants of Religious Legitimacy in Postwar Bosnia and Herzegovina.* Wiesbaden: Springer VS.

Währisch-Oblau, Claudia (2012). *The Missionary Self-perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europa*. Leiden/Boston: Brill.

Discursos y acciones en torno a la batalla cultural

Cambios y continuidades de la derecha en una frontera geopolítica de Estados Unidos y México (1950-2024)

Areli Veloz Contreras

Doi: 10.54871/ca26cs05

Introducción

En Occidente, desde mediados del siglo XX, tras las movilizaciones por el reconocimiento de las diferencias culturales, distintos grupos conservadores se manifestaron contra las políticas identitarias. Por eso, los movimientos feministas, de la diversidad sexogenérica, los movimientos contra el racismo y los ecologistas se convirtieron en algunos de los principales "enemigos" de la nueva derecha en distintos países de Europa y de América Latina, así como en Estados Unidos, ya que consideraban que esas visiones de la humanidad se estaban convirtiendo en un tipo de totalitarismo al cual se debía combatir.

Así, la confrontación entre los diversos movimientos sociales que reclamaban el reconocimiento de las identidades y los movimientos conservadores que defendían los valores tradicionales de

las naciones democráticas se plantearon en lo que Hunter denominó *culture wars*, una guerra que aglutinaba temas como el aborto, la diversidad sexual, el secularismo, las migraciones, y la utilización de drogas para uso recreativo, entre otros (Castle y Stepp, 2021). De esa forma, las guerras culturales se emprendieron en contra de las agendas cosmopolitas que apostaban por políticas de equidad e inclusión de identidades diversas (Brown, 2021, p. 24).

En el caso de las ciudades fronterizas entre Estados Unidos y México, por ejemplo, los discursos antagónicos con respecto a las diferencias culturales estuvieron presentes en las relaciones binacionales entre estos países. Destaca la lógica económica que, durante y posterior a la Segunda Guerra Mundial, comenzó a operar en ciudades como Tijuana y Mexicali, Baja California. El contacto de uno y otro lado de la frontera ha generado tensiones binacionales, de orden moral, justificadas bajo una retórica localista, articulada al nacionalismo y al resguardo de sus fronteras.

Cabe señalar que, en este contexto, ya se encontraba consolidada una clase empresarial tradicional en la región, la cual se asociaba al Partido Acción Nacional [PAN] (1939), el cual se convirtió, como en otros estados de México, en un espacio importante para la militancia católica en la política partidista (Hernández, 2019, p. 3). El PAN mantenía una postura crítica hacia el discurso nacionalista posrevolucionario, concretamente a los temas relacionados con la educación laica y la economía liberal (lo cual se redefinió en la época neoliberal), lo que, a su vez, delineaba su visión sobre la propiedad privada y la familia, aspectos centrales en las posturas de oposición al partido dominante de mediados del siglo XX, el Partido Revolucionario Institucional [PRI] (1929).

Así, en la localidad se va configurando una polarización política que se basa en una confrontación moral sustentada en los principios conservadores de la Iglesia católica y en la conformación de una derecha política en el plano local, asociada al PAN. Moral que ha sido resguardada por una élite empresarial, católica e intelectual que, además, tuvo una influencia significativa en la opinión

pública sobre diversos temas, como el aborto y la diversidad sexual, lo cual, años después se redefinió con la presencia de los neopentecostales, tema que rebasa el objetivo aquí propuesto. Por ello, este capítulo sostiene que, si la familia nuclear y heterosexual –con la mujer como su pilar– era considerada por la élite económica y política como uno de sus principales referentes de disputa, entonces el cuerpo de las mujeres y los cuerpos feminizados, simbólicamente, se convirtieron en un campo privilegiado en la batalla cultural que se estaba produciendo en la frontera norte de México, y continúa siendo un referente que la caracteriza.

Así pues, la batalla cultural que se ha intensificado en los últimos años en la frontera tiene sus raíces en conflictos históricos que han moldeado la cultura de estos territorios, lo cual influye en los discursos, prácticas y acciones de la derecha actual. Simbólicamente, en dicha batalla, lo femenino se convierte en una parte central de alteridad y homogeneidad nacional. De ahí que nos interesa articular a la derecha con la nación a través de la familia, centrándonos en el caso del aborto y la sexualidad.

Ahora bien, el tema del nacionalismo es amplio, pero, para los fines de este capítulo, se parte de que la nación moderna, como comunidad imaginada (Anderson, 2008), se sustenta en clasificaciones de valor diferencial que marcan fronteras en relación a la raza, el género, la clase y la sexualidad como aquellas que, en intersección, van definiendo la percepción y concepción colectiva de una historia de la humanidad, así como de la historia que marca lo común y la diferencia (Balibar, 2018, p. 87). En este sentido, la nación y el Estado requieren de instituciones que permitan una reproducción de ese sistema de ordenamiento social, como es la familia, así como las mujeres y los cuerpos feminizados a quienes se les atribuye el papel de reproductoras y guardianas, tanto de los individuos de la nación como del orden moral que los identifica como tales (Yuval-Davis, 2004).

Para desarrollar el argumento propuesto en este capítulo se recupera información del archivo hemerográfico de Tijuana y

Mexicali, entre las décadas de 1960 y 1980 que, siguiendo el planteamiento de Stoler, se retoma como proceso y no como objeto, en el cual se muestran discursos que manifiestan el poder a través de enunciaciones que se reproducen y legitiman por medio de diversos proyectos, como puede ser el de la nación (Stoler, 2010). Tengo presente que, como menciona Pérez, el control de los medios, como la prensa, concretamente entre 1960 y 1970, fueron centrales para difundir un determinado código moral, por medio de la imposición de la censura y la monopolización de los medios (2011, p. 83). De ahí que el archivo hemerográfico se retome como manifestación de poder. Asimismo, se recurre a las notas de trabajo etnográfico que se tomaron entre 2016 y 2024, el cual se centró en las movilizaciones de las organizaciones civiles que se nombran a sí mismas como nuevas derechas y que, además, tienen una larga trayectoria de activismo católico y cercanía política con el PAN y, en los últimos años, con el Partido Encuentro Social [PES].

Cabe señalar que Baja California, en los últimos años, se caracteriza por un pluralismo religioso (Jaimes y Montalvo, 2019), por lo que otras iglesias –como las evangélicas– han influido en la opinión pública sobre temas como el aborto y la sexualidad. Aun así, dentro de la élite empresarial y política de Tijuana, el catolicismo conservador sigue siendo una fuerza predominante. Por ello, este texto se centra en las estrategias que dicha élite emplea a nivel local para fortalecer su presencia política, así como en los discursos que, en distintos momentos, han sido utilizados y redefinidos para justificar su postura frente a determinados movimientos sociales. La información aquí presentada busca aportar a la comprensión de un nuevo giro político que, entre otras cosas, se basa en la noción de batalla o guerra cultural. No obstante, se reconoce que esta interpretación es parcial y no pretende ofrecer garantías más allá de su enfoque científico.

Políticas de moralización en la frontera

En la década de 1950, en las principales ciudades de Baja California, comenzaron a manifestarse inconformidades respecto a la mala imagen que se estaba produciendo en torno estas ciudades, tanto nacional como internacionalmente, concretamente en Estados Unidos. En el caso de las clases medias empresariales e intelectuales de Tijuana y Mexicali, se comenzó a difundir un discurso donde se reprobaba que estas poblaciones fueran asociadas a la prostitución, al alcoholismo, al consumo de estupefacientes, y se les relacionara con los juegos de azar, el aborto y las llamadas "raspas" (legrado uterino). Esta mala imagen, se decía en los periódicos de la época, iba en detrimento de la economía de la región y, por ende, de las familias bajacalifornianas quienes, además, conservaban tradiciones que no compaginaban con los cambios sociales que se estaban generando en otras latitudes del mundo, como en Cuba (por comunistas), pero también en Estados Unidos por el surgimiento de movimientos sociales, como el feminista y el de las diversidades sexuales. Asimismo, la llegada de migrantes del sur del México, quienes eran vistos como una amenaza al resguardo de la buena moral de estas ciudades fronterizas, se consideraba que iba en detrimento del trabajo arduo de los "verdaderos pobladores" del territorio (Veloz, 2019).

Mientras tanto, en California, Estados Unidos, también se conformaron grupos que defendían la buena moral de su respectiva población. En los diarios locales de San Diego, por ejemplo, se llegó a plantear que el problema del aborto o del consumo de drogas y alcohol se debía a que la frontera mexicana no contaba con las políticas ni las restricciones necesarias para el cuidado de los ciudadanos estadounidenses, quienes se veían en peligro al desplazarse hacia México. Además, la migración de mexicanos que cruzaban la frontera era considerada una amenaza para la población estadounidense, lo cual se atribuía a la poca vigilancia de las garitas y

al peligro que corrían sus poblaciones con la llegada ilegal de los latinos a las ciudades del sur de Estados Unidos.

Así, como se ha indicado en otros trabajos (Veloz, 2017, 2019), en las ciudades fronterizas se fueron constituyendo grupos que, como se dijo, pertenecían a una élite empresarial e intelectual, vinculada a la Iglesia católica conservadora, que fungieron como los "guardianes de la frontera". En el caso de México, por ejemplo, dicha élite era aquella que, a través de distintos medios, asumía el compromiso de defender a la población bajacaliforniana ante el asecho de los movimientos sociales que se daban en California y en el centro de México, como el feminista, por lo que se proclamaban a favor de una moral que resaltara el trabajo, la castidad y la virtud de sus mujeres, así como de las familias que forjaron a las naciones y a sus respectivas poblaciones. Ejemplo de ello es el texto que Julieta Cuevas, una intelectual bajacaliforniana, redactó en el periódico *El Heraldo*:

> [...] cientos de mujeres en Estados Unidos de Norteamérica se han congregado para reclamar sus derechos, que ellas suponen menoscabados por culpa de la organización social contemporánea. Así, han integrado una asociación que lleva por nombre Poder Femenino, con la cual se da a entender el propósito belicoso que las anima. Igual que el poder negro o que el poder juvenil, el poder femenino se dispone a arremeter contra el mundo actual [...] las componentes del Poder Femenino se refieren a la libertad sexual y pretenden la equiparación completa del hombre y la mujer en este punto. Parten, a mi juicio, de un hecho que habría que demostrar, que el hombre posee realmente esa libertad (sexual) sin límites. Las integrantes del Poder Femenino se han dejado encandilar por ciertos desafueros propios del género masculino y piden que se les permita cometer desafueros semejantes. Se han olvidado de una institución básica, la familia. Si se instaura esa libertad la familia caerá y la civilización también se disgregaría. La cultura experimentaría un golpe muy duro porque la familia es la encargada de transmitir a los hijos las ideas, las

> tradiciones, el lenguaje; es la encargada de transmitir todo. (Cuevas, 21 de julio de 1961)

Las mujeres y los cuerpos feminizados y racializados se fueron convirtiendo en territorios de disputa en la batalla cultural, ya que en ellos se reproducían, además de otros humanos, los discursos que forjaron los proyectos nacionales, pero distinguiéndose y diferenciándose desde la cercanía. En el caso de la frontera, por ejemplo, como se mostró en la cita anterior, se manifestaron la tensión entre ordenamientos simbólicos distintos que marcaban los discursos y las dinámicas, muchas veces contradictorias, de las diferencias depositadas en el cuerpo y la sexualidad de las mujeres, así como en el cuerpo social que distinguía a las naciones. Así, el Poder Femenino que se asoció a los movimientos que surgían en California manifestaba un peligro para las familias mexicanas y, concretamente, para las mujeres que se consideraron reproductoras de la nación. Pero, como diversas feministas manifestaron en su momento, diversos grupos conservadores en Estados Unidos entendieron el feminismo como un peligro para las familias norteamericanas.

Sin embargo, en la contienda cultural que se gestaba en las fronteras nacionales, las mujeres adquirieron una doble lectura, como menciona Yuval-Davis (2003), ya que, por un lado, podían simbolizar el honor y la pureza dentro de sus respectivas colectividades, por lo cual tenían un papel central en los proyectos nacionales y étnicos. Pero, por otro lado, eran vistas como una otredad y, por tanto, estaban excluidas de la organización social, política y económica de un determinado grupo social.

En este sentido, en la batalla cultural que se desarrolló en las ciudades fronterizas, la simbolización de los cuerpos de las mujeres se manifestó a través del caso de los abortos que se suscitaron en Tijuana y Mexicali en las décadas de 1960 y 1970, convirtiéndose en un problema político de los dos lados de la frontera. El debate sobre el aborto tuvo lugar en un momento político clave en el que la opinión pública se convirtió en un campo central para consolidar

las posturas de la élite empresarial y católica –que incursionaba en el partidismo político– y quienes buscaron posicionarse públicamente como los guardianes de la moral familiar y, en consecuencia, de la estabilidad regional. Esta estrategia operaba en contextos locales específicos, como las ciudades fronterizas, ya que se consideraron espacios especialmente sensibles a los cambios sociales y culturales que se producían en ambos lados de la frontera.

En este escenario, las élites políticas fronterizas se fortalecieron al adoptar posturas contrarias a los movimientos sociales que promovían el reconocimiento de la diversidad cultural e identitaria a quienes, además, se les tachaba de comunistas. A través de discursos y políticas orientadas a la defensa de la familia nuclear, estas élites no solo consolidaron su influencia, sino que también impulsaron medidas visibles y directas para proteger a dicha institución social, lo cual se fortaleció bajo la consolidación del PAN en el estado. Así, su interés por preservar el orden moral y la imagen de las ciudades fronterizas se tradujo en políticas diseñadas para salvaguardar tanto la familia tradicional como la percepción pública de estos territorios.

Posteriormente, en la década de 1960, en los diarios locales se planteó la necesidad de crear las campañas morales o campañas de moralización (Veloz, 2019), las cuales tenían el objetivo de proteger a las familias y, por ende, a una colectividad, ya no solo nacional sino regional, frente a los movimientos feministas, ya que estaban redefiniendo la organización social y, por ende, los roles entre hombres y mujeres, así como de las juventudes. Cabe señalar que, como en otros lugares del país, estas campañas eran impulsadas por la Iglesia católica conservadora, por figuras intelectuales con influencia pública y por representantes del sector empresarial, quienes plantearon la necesidad de limpiar el nombre de las ciudades con la intensión de generar su prosperidad social y económica. Así, empresarios, intelectuales, católicos conservadores y políticos del PAN coincidieron en diseñar programas y difundir discursos dirigidos a reforzar virtudes sociales que se desprendieran de un

código moral dirigido a normar hábitos y creencias en torno a lo "moralmente permitido" (Pérez, 2011, p. 82). El caso de los abortos fue de los temas más emblemáticos en Tijuana y Mexicali, donde se acusaba a mujeres estadounidenses de ingresar a México para practicarse un aborto. Como se mencionó en *El Heraldo*:

> [...] Tijuana ha sido señalada como un lugar en que con facilidad, la liviandad de numerosas mujeres del vecino país, encuentran a profesionistas que se hagan cargo de practicarles operaciones ilegales que pasan desapercibidas para el público [...] pero en distintos casos estas intervenciones médicas quedan al descubierto como consecuencia de factores previstos por quienes solicitan provocación de un aborto para evitar el advenimiento de un ser que pudo ser fruto de relaciones ilícitas que se tratan de ocultar; de conductas pecaminosas de dos irresponsables. (*El Heraldo*, 5 de mayo de 1962)

El discurso sobre el aborto, que se convirtió en un asunto público y mediático en las ciudades fronterizas tanto del lado mexicano como del estadounidense, manifestaba una posición política con respeto a una práctica que, en otros países, se estaba legalizando por medio de leyes y reglamentos estatales. Entre los primeros países que reconocieron el aborto como un derecho de las mujeres estuvo Rusia en 1920, y posteriormente Cuba en 1965; Estados Unidos legalizó el aborto en 1973 como consecuencia de la resolución de la Suprema Corte sobre el caso *Roe vs Wade*. Si bien en distintos países, como México, la legalización del aborto ocurrió recién en 2007, cuando se despenalizó solo en el Distrito Federal (ahora Ciudad de México), su demanda ha sido central tanto para los feminismos como para el activismo católico y empresarial conservador. Ya en 1936, en la Convención de Unificación del Código Penal, dedicada a tratar los ordenamientos de la federación frente a las entidades federativas, se había presentado una conferencia sobre el aborto y sus causas sociales y económicas (Lamas, 2009).

El aborto y su asociación con el feminismo se convirtió en uno de los problemas o amenazas más desafiantes para la élite política

aquí analizada, cuyos integrantes, como se ha mencionado, crearon estrategias que respondían a problemáticas locales, pero articuladas a los virajes que el ala progresista y/o de izquierda estaba adoptando en el plano internacional desde la segunda mitad del siglo XX, como ocurrió con las políticas sobre el reconocimiento identitario que diversos grupos demandaban y que se plasmaron en leyes y reformas, como pasó con la despenalización del aborto. Por lo tanto, las acusaciones y el desprestigio que la élite política conservadora llevó a cabo contra los feminismos, como a las mujeres que se vinculaban al aborto, se hacían públicos, por medio de casos que se mediatizaban. En los diarios locales, estos casos solían mostrarse de manera negativa, al mismo tiempo que se echaba mano de los discursos antifeministas para enarbolar tanto a una facción política, como a los grupos o personas que se relacionaban con ella, y que se presentaban como los garantes o salvadoras de las familias de la nación y, por ende, de aquellas que representaban a sus respectivas localidades.

Así, por ejemplo, en el diario local más emblemático del estado, el *Heraldo*, además de acusar a las mujeres estadounidenses por practicarse abortos en las ciudades fronterizas de México, también se culpaba a las mujeres de clases populares por llevar a cabo dicha práctica. Sírvase de ejemplo el caso de la Sra. Nevárez Pérez, una mujer que fue consignada por la Comandancia Policial, a quien se le imputó practicar "la partería" y haber provocado la muerte de una mujer tijuanense, de 22 años, e hija de un servidor público (Veloz, 2019). Además de "haber convertido el patio de su casa en un cementerio clandestino donde enterraba los fetos que había provocado a algunas mujeres livianas y faltas de responsabilidad" (*El Heraldo*, 7 de enero de 1954).

Años después de que la derecha presentara al aborto como una práctica nociva e inmoral para la población del estado y que se convirtiera en un tema que servía de plataforma política para el PAN, la diversidad sexual también se retomó como una práctica perjudicial para las familias del estado y se convirtió, asimismo, en un

tema más para la agenda política de la derecha. De la misma manera que pasó con el aborto, los problemas asociados con las diversidades sexuales no eran algo que la élite empresarial y católica local percibiera como propio de las familias bajacalifornianas, sino que lo presentaban como un mal que venía del exterior, al mismo tiempo en que afirmaban que existía una población vulnerable –los pobres, extranjeros o migrantes– que estaba propensa a llevarlo a la práctica. Por ello, desde mediados de la década de 1970, en el diario local *El Heraldo* se publicaba que la homosexualidad o el transformismo (de hombre a mujer) eran prácticas en contra de la naturaleza humana, las cuales se estaban permitiendo en California, Estados Unidos, lo cual dejaba ver la crisis que la humanidad estaba experimentando. En junio de 1972, se hizo pública la nota sobre la posición del Vaticano con respecto a la homosexualidad y el cambio de sexo:

> El papa Paulo Sexto apeló a los cirujanos del mundo para que defendieran la moral y la integridad de la vida humana contra la diseminación del "hedonismo permisivo", el pontífice dijo ante un consejo internacional de cirujanos que no se podrían mencionar aspectos específicos contra las intervenciones quirúrgicas fuera de la moral, como el cambio de sexo. Pidió a los médicos que le ayudaran contra la defensa, en medio de la difusión de las opiniones actuales, en relación a la homosexualidad y el cambio de sexo. (*El Heraldo*, 2 de junio de 1972)

Los discursos que pululaban en *El Heraldo* resaltaron cuatro aspectos que fueron estratégicamente empleados y difundidos por la élite local para describir y significar a los homosexuales, "los mujercitos" o "los transformistas": a) la degeneración y depravación moral; b) la criminalidad, es decir, eran descritos como personas propensas a robar, engañar o violar; c) los asesinatos hacia los homosexuales, que se hicieron públicos por medio del diario local, eran atribuidos a su inmoralidad; y, d) el brote del VIH-SIDA, en la década de 1980, generó que la homosexualidad y, por ende, aquellas

personas que se asociaban con ella, se interpretaran como un riesgo de salud para las poblaciones.

Al igual que pasó con los movimientos feministas, el auge y la mayor visibilidad de las identidades sexogenéricas, tanto a nivel nacional como internacional, llevó a que la élite política, empresarial e intelectual de las ciudades fronterizas generara estrategias y medidas contra las prácticas consideradas ilícitas y dañinas para la población, así como un mayor control y vigilancia de aquellas personas y espacios asociados con la homosexualidad. Entre las medidas que se propusieron estuvo la creación de las llamadas campañas de moralización, aspecto que, como se ha indicado en otros trabajos (Pérez, 2011; García, 2011; Gómez, 2019; Veloz, 2019), sentaba las bases de todo un discurso político que salvaguardaba a instituciones como la familia nuclear y, al mismo tiempo, a "los verdaderos" habitantes del territorio fronterizo, quienes eran vistos como propensos ante la crisis que atravesaba la humanidad, la cual se relacionaba, entre otras cosas, con las demandas y los avances que los movimientos sociales estaban ganando en el terreno político.

Así pues, los emblemas políticos de la derecha en las ciudades fronterizas se presentaban desde sus propias particularidades y con su propia agenda política, pero se aunaban a intereses más amplios que, a nivel internacional, se iban tejiendo contra una nueva imagen que la izquierda iba adoptando. En este sentido, así como existió una relación entre los movimientos sociales, tanto feministas como de la diversidad sexual, entre California y Baja California, también se gestaban relaciones binacionales entre grupos, ya fueran laicos o de diversas religiones, en pro de la defensa de sus respectivas poblaciones, siendo la familia la institución que les permitía amalgamar sus demandas y defensas políticas, al mismo tiempo que continuaba operando como catalizador de una derecha actualizada.

Estrategias y políticas distintivas de la derecha en Baja California

Como se mencionó en el apartado anterior, la conformación de la derecha en Baja California estuvo marcada por su estrecho vínculo con la Iglesia católica conservadora, el sector empresarial regional y los intelectuales de clase media, así como por su participación, afiliación o simpatía con el PAN. Estos actores se posicionaron abiertamente en contra del discurso nacionalista posrevolucionario y llevaron a cabo diversas acciones para influir socialmente, entre ellas la implementación de campañas en defensa de la moral de la población bajacaliforniana y el control de la opinión pública a través de la monopolización de medios de comunicación locales. Por ello, no fue casual que los discursos en defensa de la nación y su respectiva población se enmarcaran en la idea de una supuesta crisis de la humanidad, atribuida al avance de los feminismos y los movimientos de diversidad sexogenérica, entre otros.

Entrado en siglo XXI, las movilizaciones contra el aborto y las diversidades sexuales se hicieron más evidentes en distintas entidades de la República Mexicana. Sin embargo, fue a través del debate y los conflictos suscitados por casos concretos que el tema del aborto se fue instalando en la agenda pública y política tanto a nivel federal como local-estatal, lo cual se articuló a la histórica demanda de los diversos movimientos que reclamaban derechos sexuales y reproductivos.

En este texto se resaltan dos casos que fueron emblemáticos en el estado de Baja California, y que son útiles para comprender el nuevo rumbo político de la actual derecha en esta frontera, la cual no dista de otros casos que se suscitaron en otras ciudades de México, como también en Estados Unidos. Por un lado, están las redadas policiacas que se dieron en los bares *gays* de Mexicali y Tijuana, lo que provocó, entre otras cosas, que la noticia posicionara a las ciudades como lugares hostiles y reticentes contra los

derechos sexuales, lo cual iba en contrasentido a las políticas identitarias adoptadas en otras latitudes geopolíticas, concretamente en el estado vecino, California, Estados Unidos. Por otro lado, está el caso Paulina, un referente político tanto en el estado como en el nivel nacional y binacional, ya que posicionó el tema del aborto en la agenda política en el nivel federal, además de que intervinieron distintas organizaciones e instancias internacionales en torno a derechos humanos y, concretamente, de las mujeres. Caso que también hizo evidente la intervención de la Iglesia católica en las decisiones políticas que los funcionarios públicos (en este caso del PAN) tomaron en torno a temas como el aborto y la sexualidad.

Cabe señalar que la nueva derecha en Baja California se caracteriza también por la mayor presencia de la iglesia evangélica en Tijuana y su influencia en la política partidista. Si bien el tema rebasa lo aquí expuesto, es importante mencionar que su auge se debe a factores, como la migración de sus representantes ideológicos con la misión de evangelizar a las poblaciones; el crecimiento demográfico de la ciudad que se da entre 1970 y 1990; el pluralismo religioso que caracterizó a Tijuana a finales del siglo XX y una mayor presencia en las clases populares de la ciudad (Jaimes y Montalvo, 2019). Además, se ha aliado a la Iglesia católica conservadora de la ciudad tanto por su influencia en su gran número de feligreses como también por la coincidencia en los códigos morales de la feminidad y la sexualidad que comparten, evidenciándose en sus acciones políticas y la pluralidad de la derecha política que actualmente se observan en la ciudad.

En el caso de las redadas en los bares *gay* de la ciudad de Tijuana, en noviembre de 1991 se justificó la detención de los "mujerecitos y los homosexuales" como parte de las campañas de moralización (*El Mexicano*, 11 de diciembre de 1991). Campañas que, como se mencionó en el apartado anterior, devenían de códigos morales impulsados por una élite política y económica local, vinculada con la Iglesia católica y, en menor medida, evangélica. Campañas que tuvieron el objetivo de limpiar la imagen de las ciudades y, al mismo

tiempo, continuar con un trabajo de cuidado de la integridad de las familias bajacalifornianas, ya no solo ante la inmoralidad con la cual se representaba todo aquello relacionado con la diversidad sexual, sino también por su asociación con el VIH, lo cual endureció las formas de control, vigilancia y violencia, concretamente en aquellas zonas asociadas a la población, nombrada en los medios de ese momento, como homosexual.

Desde la década de 1970, las redadas se hicieron cada vez más frecuentes en la zona centro de las ciudades de Mexicali y Tijuana. El objetivo de las redadas era implementar la vigilancia contra una población asociada con la depravación sexual y, por ende, con enfermedades psicológicas y sexuales. Sin embargo, a medida que los movimientos por los derechos sexuales e identitarios iban cambiando, la percepción sobre lo relacionado con las identidades sexogenéricas, desde la derecha, se redefinió por medio de estrategias que actualizaron sus mismos preceptos: la defensa de la familia nuclear, la propiedad privada y la moral de la ciudad.

En el caso de México, los diversos movimientos de las diversidades sexuales surgieron, abiertamente, en las décadas de 1970 y 1980, y se adhirieron a partidos políticos de izquierda (Dehesa, 2007). Además, sus demandas se articularon y justificaron por medio de los derechos humanos universales y también por democracias que posicionaron a las identidades como un referente central de las políticas de los estados. No obstante, mientras se ampliaban los derechos y las demandas en torno a la diversidad sexogenérica, también se acrecentaban y manifestaban discursos en contra, como fue con la derecha de Baja California, la cual se distinguía por una fuerte presencia de la Iglesia católica y por el partidismo político, por medio del PAN (Hernández, 2011, p. 122).

De esa manera, las redadas en las zonas asociadas con los grupos de la diversidad sexogenérica fueron una estrategia que surgió de los comités de ciudadanos, tanto laicos como católicos, en su mayoría integrados por intelectuales o familias con presencia y prestigio social en las ciudades, y que se justificaron para salvaguardar

a las familias de la región. En el caso de Tijuana, por ejemplo, bares como "el Ranchero" o "los Equipales" se convirtieron no solo en espacios de recreación, sino también de convivencia y vinculación política, lo cual generó el descontento de diversos sectores, quienes se manifestaron contra estos espacios en la ciudad. Así, las campañas de moralización tenían el objetivo de vigilar las actividades que se llevaban a cabo en las zonas y privar de la libertad a todo aquel que "faltara a la moral" o que cometiera "depravación sexual" (Veloz, 2017). Al mismo tiempo, los diarios locales retomaban estos casos para afianzar un código moral a través de la opinión pública.

Cabe señalar que las zonas donde se llevaban a cabo las redadas, tanto en Tijuana como en Mexicali, estaban conectadas con la garita internacional, es decir, eran la primera imagen de la ciudad para quienes ingresaban a ella provenientes de Estados Unidos. Por eso, la criminalización de "los diferentes", como en este caso fueron los llamados "homosexuales" y "mujercitos", respondía al control por los espacios de la ciudad, como la frontera, y por la movilidad, o su restricción, por ella (Veloz, 2017).

No obstante, el 30 de noviembre de 1991, un grupo de *gays*, como se autonombraron política y públicamente por primera vez, se manifestó contra las redadas que el cuerpo policiaco de las ciudades llevaba a cabo en los bares *gays*. Entre los personajes más emblemáticos se encontraba el activista Max Mejía, quien fue uno de los primeros representantes de los grupos de la diversidad sexogenérica de la ciudad de Tijuana y quien creó un "comité contra las redadas", con la intención de denunciar la violencia y el hostigamiento que constantemente recibían (Veloz, 2017).

La fricción política se redefinió años después, ya que el PAN gana las elecciones en Baja California (1993), siendo el primer estado de México que derrota al PRI (con más de 70 años en el poder) y, en el 2000, logra ganar en el nivel nacional. El triunfo, como menciona Hernández (2019, p. 9), manifiesta el nuevo viraje de la derecha, en este caso, en el plano local, caracterizado por impulsar la economía neoliberal, consolida la alianza con ciertos sectores del

PRI y facciones del partido de izquierda –el Partido Revolucionario Democrático [PRD]–, así como con otras iglesias con quienes comparten una moral conservadora en el plano social, concretamente con el tema de la familia.

Así pues, las redadas y los asesinatos de personas que se asumían abiertamente o, en su caso, eran sospechosas de ser homosexuales generaron confrontaciones que, si bien se manifestaron en campañas políticas, las cuales no eran nuevas, sí exacerbaban temas, como el caso de las diversidades sexuales, convirtiéndose en algo partidista que enarbolaba, de nuevo, la defensa de la familia heterosexual como un referente central, ya no solo de comités o grupos ciudadanos, sino de partidos políticos con presencia en el estado: el Partido Acción Nacional [PAN] y, años después, el Partido Encuentro Social [PES].

Partidos políticos salvando a las familias de la región

Por más de 50 años, el Partido Acción Nacional [PAN] constituyó la oposición política en México frente al Partido Revolucionario Institucional [PRI], un partido de tendencia centroizquierda que data de la revolución mexicana, y el cual estuvo al frente del gobierno desde 1929 hasta el 2000. Sin embargo, en 1989 el PAN ya había ganado las elecciones estatales, gobernando por primera vez en Baja California. El triunfo de dicho partido en el estado propició, como menciona Hernández, que una élite política y empresarial se posicionara desde el plano regional, y no solo federal, al mismo tiempo que se presentaban desde un perfil conservador o ultraconservador, "producto de espacios socioculturales donde se formaron líderes vinculados a instituciones educativas y organizaciones de la sociedad civil que también se asumían desde dicho perfil" (2021, p. 25).

En Baja California, el PAN defendía abiertamente los valores en torno a la familia nuclear y heterosexual, así como la propiedad

privada, y se vinculaban a la Iglesia católica, como se dijo. De esa manera, la élite económica, política e intelectual que se posicionaba como la garante de la buena moral de las ciudades fronterizas estaba influenciada por la jerarquía de la Iglesia católica y, por ende, por la moral cristiana conservadora. En este sentido, el primer gobierno de ese partido conservador propició que los valores en defensa de la familia, la nación y la región se convirtieran en parte medular de los emblemas y agendas políticas de dicho partido. Así, la derecha mexicana que se consolidó en el estado desde mediados del siglo XX antecedió, como dice Hernández (2021), a los movimientos de base católica, de vertientes ultraconservadoras, como los sinarquistas, que llegaron a la península de Baja California desde principios de la década de 1940, así como a las organizaciones civiles de clase media conservadora, las organizaciones de laicos y grupos trasnacionales que se vincularon a los principios que el PAN cobijaba, como los grupos provida.

El PAN abrazaba e impulsaba aquello que la élite de la clase media e intelectual estuvo propiciando y, estratégicamente, ideando desde mediados del siglo XX: las campañas de moralización en defensa de la familia nuclear y, ya no solo de la nación, sino de la región, es decir, de los habitantes –y no migrantes del sur del país– de las ciudades del estado (Veloz, 2014). Así que los valores en torno a la defensa de la familia que dicho partido impulsó articulaban a distintos actores, como la Iglesia católica y las asociaciones civiles tanto nacionales como internacionales, lo cual, por ejemplo, se pudo ver con el caso Paulina, el cual generó cambios legales con relación al tema del aborto en el plano nacional y también redefinió las estrategias políticas de la derecha.

En 1999, una niña que vivía en una colonia popular de la ciudad de Mexicali fue violada en su propio hogar. La madre acudió al Ministerio Público cuando se enteró que Paulina, a sus 13 años, había quedado embarazada y en dicha instancia le autorizaron el aborto. Sin embargo, cuando acudieron al Hospital General de la ciudad, bajo distintas trabas administrativas, se negaron a llevar a cabo

dicho procedimiento. Además, el caso también se hizo público debido a que se inmiscuyeron distintos personajes políticos, por ejemplo, el director del hospital, quien justificó su posición contra el aborto al afirmar que Paulina podría morir en la intervención; el procurador de justicia, por su parte, la llevó a ella y a su madre con un sacerdote católico para que las convenciera de no continuar con el aborto y también algunas mujeres, integrantes del grupo Provida, acudieron al hospital para mostrarle a Paulina, con autorización de la institución, un video contra el aborto: "El grito silencioso" (Ubaldi, 2006).

El caso Paulina no solo refería a los obstáculos administrativos que, a una niña, en compañía de su madre, le impidieron interrumpir su embarazo, concretamente desde las condiciones en que este se generó, sino que también manifestaba que era un tema político y de debate público en un país laico. Además, se evidenció la articulación de distintos actores, como el estado, la Iglesia católica y las asociaciones civiles, tanto locales como internacionales, para, estratégicamente echar atrás o impedir la creación de cualquier tipo de ley que abriera la puerta a la despenalización del aborto.

En 2002, dos asociaciones feministas, Alaíde Foppa y Epikeia, así como el Centro de los Derechos Reproductivos de Estados Unidos representaron a Paulina haciendo una denuncia del caso ante la Comisión de Derechos Humanos. Dicha queja se interpuso por los agravios que sufrió Paulina. Después de cuatro años, el gobierno de Baja California publicó un desplegado donde se admitió la negligencia y violación a los derechos de Paulina (Ubaldi, 2006). En el plano nacional, el caso generó que se llevaran a cabo reformas y leyes en torno a la despenalización del aborto, concretamente en el Distrito Federal, ahora Ciudad de México, convirtiéndose también en un antecedente de la despenalización del aborto que se dio en 2007 en dicha ciudad.

Por otro lado, dos años después del triunfo del PAN en Baja California, en 2006, nació un nuevo partido ultraconservador, el Partido Encuentro Social [PES], el cual, más allá de solo representar a una facción de la ciudadanía, abrazaba abiertamente los principios

morales que devenían de la Iglesia evangélica. Dicho partido se creó y estuvo a cargo, en sus inicios, por funcionarios y/o simpatizantes evangélicos, así como por otros funcionarios que, años atrás, habían sido parte del PRI. Si bien el PES tenía fuertes vínculos con el PAN, su postura y su vinculación con la Iglesia evangélica marcaba una diferencia entre estos.

En sus inicios, en Baja California el PES se denominaba a sí mismo como el *Partido de la Familia* y entre sus lemas estaban: *"Di sí a la vida: defiende el futuro de nuestras familias"* y *"Di sí a la vida. Porque queremos una vida Digna"*. Entre las metas del partido se encontraba evaluar las políticas que se habían llevado a cabo en los últimos 50 años, a nivel estatal y federal, ya que, decían, iban en detrimento del género humano. En este sentido, el PES se posicionó abiertamente contra los movimientos feministas y de las diversidades sexuales, dado que, para este partido, iban contra la naturaleza humana y su dignidad (Veloz, 2014).

En 2007 se despenalizó el aborto en el Distrito Federal (ahora CDMX), lo cual provocó que, a nivel estatal, en las constituciones de las entidades federativas, se hicieran reformas en los códigos penales y civiles para reconocer la vida desde la concepción hasta la muerte natural. Baja California estuvo entre los primeros estados que dieron personalidad jurídica al cigoto; la decisión política se hizo a puerta cerrada y participaron distintas representaciones políticas de la bancada del PAN y el PES, principalmente. Asimismo, fue un momento coyuntural para el accionar político de dichos partidos, ya que no solo se vincularon en un sentido partidista, sino también religioso, debido a que sus integrantes católicos y evangélicos se posicionaron y participaron abiertamente a favor de las disposiciones legales que se tomaron desde el gobierno estatal contra el aborto.

Los cambios al Código Penal con respecto al tema del aborto propiciaron una mayor vigilancia y criminalización de las mujeres que decidían practicarse ese procedimiento. Por ejemplo, en 2010 se hizo público el caso de Lesly, una mujer de 20 años que interrumpió

su embarazo. Distintas noticias y versiones surgieron sobre Lesly, pero coincidieron en que acudió al Hospital General de Mexicali, donde las enfermeras reportaron que se había provocado un aborto. Desde el Ministerio Público se la sentenció a 23 años de prisión por homicidio debido al parentesco. Al igual que el caso Paulina, distintas instancias y organizaciones feministas y de los Derechos Humanos hicieron público el caso y, posteriormente, desde el Tribunal Superior de Justicia del Estado la mujer fue liberada en 2011 (Maier, 2010).

La influencia de la religión en los asuntos políticos también se debe, entre otras cosas, a las reformas constitucionales, como la de 2013 que, en el artículo 24, incluye la libertad religiosa como un derecho humano. Esta premisa caracterizaría la presencia de la Iglesia en la agenda política de una derecha diversa con mayor presencia en el escenario público, por medio, por ejemplo, de la organización civil que dio paso a la creación de diversas organizaciones que tenían como objetivo manifestar su derecho a la libertad de credo (Vivencio, 2019, p. 11).

Así, en los últimos años, el PAN y el PES, junto con organizaciones civiles y religiosas, tanto evangélicas como católicas han tenido una fuerte presencia en la defensa de la vida desde la concepción, así como la heterosexualidad y, lo que nombran, la naturaleza humana de los hombres y las mujeres. La familia se ha convertido en su principal campo de disputa y es a través de esta institución que fortifican su carácter político y religioso, por medio del reforzamiento de sus facciones.

La batalla cultural como adoctrinamiento

El PAN y el PES, en alianza con las Iglesias católica y evangélica, así como con distintas organizaciones civiles, tanto religiosas como laicas, empresarios locales y escuelas privadas han creado, históricamente, distintas estrategias para reforzar y difundir sus

preceptos morales en un contexto de cambios culturales sustantivos. La creación de las estrategias y los postulados que difunden no se realizan de manera aislada, sino que existe una amplia vinculación, en el plano transnacional, que se redefine y se fortalece según las particularidades locales, como se observa en Baja California.

Entre sus estrategias se encuentra, por un lado, mantener cautiva a una población que se asume conservadora; por ello, las localidades que históricamente han tenido una fuerte presencia conservadora se convierten en lugares centrales para desarrollar sus propuestas y estrategias y, también, para acrecentar los cuadros políticos de una derecha amplia. Por otro lado, las ideas y premisas que se difunden suelen redefinirse según los temas que se encuentran en las agendas políticas y públicas del momento; en este sentido es que los casos, como el de Paulina, el de Lesly, las redadas *gays* y otros son pivotes que desencadenan distintas opiniones públicas que suelen polarizarse de manera mediática y, al mismo tiempo, sirven para enganchar a distintos sectores en una de las discusiones, sean, o no, conservadores.

En los últimos años, las conferencias, seminarios, pláticas o conversatorios suelen ser una de las estrategias que mayor impacto han tenido en las ciudades fronterizas, ya que es por este medio que las Iglesias católica y evangélica, así como distintos funcionarios políticos, se mantienen vinculados, informados y actualizados con relación a los debates de orden moral que suelen estar mediatizados, como los casos de aborto y los cambios de la identidad sexogenérica. Además, son espacios que les permiten acrecentar sus cuadros políticos, difundiendo un sentido de "verdad" que justifica su batalla en el plano de las ideas.

Desde inicios del siglo XXI, distintas organizaciones evangélicas y católicas, en relación con asociaciones civiles, escuelas privadas y empresarios han organizado y gestionado diversos eventos que tienen el objetivo de informar, como consecuentemente lo hacen notar, sobre la crisis que atraviesa la humanidad en la actualidad. Por medio de invitaciones a distintos personajes mediáticos de

la nueva derecha, se hacen eventos abiertos para que la población acuda a escuchar e "informarse" de temas actuales. Por ejemplo, en 2006, asociaciones católicas organizaron el *V Congreso sobre Vida y Familia*, en la ciudad de Mexicali, en las instalaciones de una universidad privada del estado, conocida por formar a la élite económica, política y católica de la ciudad, el CETYS Universidad, un lugar donde se han realizado distintos eventos del ala conservadora. En dicho congreso, como menciona Balbuena (2014), se tocaron temas en relación con el aborto, el divorcio, la eutanasia y la homosexualidad. Además, se instruyó a los padres de familia para que fueran amorosos con la familia y disciplinaran a los y las hijas para que no incurrieran en estas prácticas que iban en detrimento de las familias.

En el caso del PES, por ejemplo, en 2009, una de sus militantes logró estar al frente del Instituto Estatal de las Mujeres [INMUJERES]. Por medio de la "Escuela de Valores" se llevaron a cabo varios cursos dirigidos a las poblaciones vulnerables; dicho programa se había implementado por iniciativa del Grupo Unidad Cristiana de México, que había participado con el gobierno en llevar estos talleres a las escuelas públicas de sectores populares y a los CERESOS, así como también a algunas maquiladoras de la ciudad. Los talleres tenían un doble propósito: reforzar la familia nuclear según los valores cristianos y fortalecer la vida en pareja, desde una visión biológica del cuerpo sexuado y la sexualidad (Veloz, 2014).

Sin embargo, desde el ala progresista se han manifestado contra las medidas impuestas a manera de política por el PAN y el PES. Por ejemplo, en 2009, la implementación de programas con tintes religiosos por parte del gobierno provocó una controversia pública y, por ende, denuncias por parte de distintas organizaciones feministas y de las diversidades sexuales de las ciudades de Mexicali y Tijuana, así como de la Comisión de los Derechos Humanos. En el caso del Instituto Nacional de las Mujeres [INMUJERES], la denuncia generó la destitución de la encargada de dicha instancia, ya que también incurría en la violación a la Constitución mexicana,

al no respetar el Estado laico. Sin embargo, esto no impidió que la organización de los eventos con tintes religiosos se continuara realizando.

Los avances políticos en torno al tema de la diversidad sexogenérica y la reproducción y sexualidad han sido sustanciales en los últimos años. Pero, a la par, también se ha evidenciado una fuerte movilización, fortalecimiento y acrecentamiento de la derecha en el plano local (nacional e internacional). Sus propuestas y estrategias pasan por el plano de las ideas, es decir, la batalla se da en la cultura, por ello, se redefine y actualiza el discurso y se difunde, estratégicamente, desde lo secular y religioso. En la ciudad de Mexicali, por ejemplo, tan solo de 2017 a 2024 –momento en que se realizó el trabajo de campo– se han realizado entre cuatro y diez eventos públicos por año, lo cual no se detuvo en los años de la pandemia por COVID-19.

A estos eventos se invita a distintos expositores que tienen presencia mediática en el plano internacional, entre los que se destacan: Agustín Laje, Nicolas Marque, Sara Winter, Pablo Muñoz y Carlos Ramírez, entre otros y otras exponentes. La organización suele estar a cargo de asociaciones civiles católicas y, en ocasiones, con apoyo de las evangélicas. También los sectores más conservadores de la Iglesia católica suelen apoyar y participar en estas actividades, así como las escuelas privadas y los padres de familia organizados. Cabe decir que, desde el 2012 cuando el PAN dejó de ser el partido que gobernaba a nivel federal y, concretamente, en 2018 bajo el partido de MORENA (Movimiento de Regeneración Nacional) el apoyo de las instancias gubernamentales a los grupos conservadores ha sido ambiguo y fluctuante, según el momento y el tema que se encuentre en la agenda política. Este aspecto ha generado tensiones dentro de los propios grupos conservadores, ya que las facciones ultraconservadoras se han alejado de los partidos que históricamente se asumen de derecha y han manifestado la necesidad de crear un nuevo partido, lo cual se hizo público en la

Conferencia Política de Acción Conservadora [CPAC] en México, el 24 de agosto de 2024.

En este sentido, las alianzas entre partidos y funcionarios políticos, las Iglesias católica y evangélica, las escuelas privadas, los empresarios y las organizaciones civiles laicas y religiosas se han fortalecido en los últimos años en el plano local. Al mismo tiempo que existe una fractura entre ellas, lo cual se evidencia en el surgimiento de una veta ultraconservadora que pone los principios religiosos y "biológicos" como aquellos que, desde la batalla cultural, deben ser resguardados con la intención de salvar a la humanidad del contexto actual, el cual se percibe en crisis.

Conclusión

El objetivo de este capítulo fue mostrar cómo la derecha, que actualmente cobra fuerza en el plano internacional, ha tenido una presencia histórica en el plano local, a través de la vinculación entre la religión católica y, posteriormente, evangélica, así como con empresarios e intelectuales de la localidad. Esta presencia y vinculación les ha permitido a sus miembros acrecentar sus cuadros políticos y amalgamar sus demandas, reforzándose así de manera transnacional.

La frontera aparece como un espacio donde las tensiones culturales se exacerban debido a que distintos órdenes sociales están en cercanía y/o en contacto. Órdenes que, si bien se distinguen mediante diversos discursos y prácticas, también se refuerzan al coincidir en ciertos preceptos morales que, según el contexto, son percibidos en peligro, crisis o riesgo de la humanidad, como ocurre con los cambios políticos y religiosos que se generan en el plano internacional y que se aglutinan en temas como el aborto, las sexualidades y la identidad de género.

La frontera permitió situar los diversos discursos que, en diferentes momentos, marcan un nosotros/otros, lo cual va justificando

una retórica salvacionista que, constantemente, la derecha expone tras sus acciones. Esas acciones también se refuerzan o redirigen a través de casos concretos como ocurrió con las campañas de moralización, las cuales reforzaron las fronteras internas de eso que aquí se denomina como local, o con los casos de criminalización hacia quienes infringen el orden moral, el cual, además, evidencia la relación entre el Estado y la Iglesia, como se observó con el caso del aborto o las redadas a los bares *gays*. En este sentido, lo local y las fronteras internas y externas no son solo un espacio, sino también son un ordenamiento que permite distinguir y, al mismo tiempo, reforzar la diferencia bajo preceptos religiosos, matizados de manera secularizada que permiten, a la vez, su articulación.

Por otro lado, los movimientos sociales y su reconocimiento político también mostraron un reforzamiento y auge de grupos que, ya sean laicos o religiosos, se articulaban bajo principios encaminados a salvaguardar a un nosotros de la región que se consolidaba por medio de la familia. En este sentido, la familia se convirtió en uno de los referentes centrales de las distintas manifestaciones de la batalla cultural, ya que no solo reproducía a otros individuos, sino a todo un orden social y cultural (judeocristiano), que se veía en acecho.

El resguardo de un orden moral también redefine el aparato político-religioso-intelectual y es desde él que se afianza y apela a la batalla cultural en su sentido histórico. Por lo tanto, existe una visión partidista que conforma a la batalla cultural, ya que es uno de los medios por los cuales, legalmente, se instaura lo que se permite y lo que se criminaliza. Pero, concretamente, se instauran bajo una visión judeocristiana la cual guía sus códigos morales. En este sentido, la creación de partidos políticos, vinculados a las Iglesias, y su fuerza e influencia social, en distintos momentos, ha redefinido la apertura o retrocesos en torno a los derechos humanos que se contiendan. Así pues, la actual derecha, diversa y contradictoria, no se define solo como partidista, pero sí recurre al ámbito partidario para posicionarse en el terreno político.

Bibliografía

Anderson, Benedict (2021). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Balbuena, Raúl (2014). *Gays en el desierto. Paradojas de la manifestación pública en Mexicali*. México: Universidad Autónoma de Baja California.

Balibar, Étienne (2018). Raza y nacionalismo. En Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, *Raza, nación y clase. Las identidades ambiguas* (pp. 65-108). Madrid: Dirección Única.

Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Madrid: Tinta Limón.

Castle, Jeremiah J. y Stepp, Kyla K. (2021). The "Culture Wars" go global: Three cases of religious conflict in foreign policy. *Orbis, 65*(4), 599-617. https://doi.org/10.1016/j.orbis.2021.08.004

Cuevas, Julieta (21 de julio de 1961). El poder femenino. *El Heraldo*.

Dehesa, Rafael (febrero de 2007). Global Communities and Hybrid Cultures: Early Gay and Lesbian Electoral Activism in Brazil and Mexico. *Latin American Research Review 42*(1), 29-51. https://dx.doi.org/10.1353/lar.2007.0006

El Heraldo (7 de enero de 1954). Una Comadrona Responsable se halla detenida.

El Heraldo (5 de mayo de 1962). Urge terminar con el criminal tráfico de obstetricia ilegal.

El Mexicano (11 de diciembre de 1991). 'Operación centro' Erradicará a ladrones del primer cuadro.

Felitti, Karina (enero de 2011). Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina. *Sociedad y religión, 21*(34-35), 92-122.

García, Rutilio (2019). La estigmatización de la mujer en una época de la historia de Ciudad Juárez. 1920-1930. *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos, 3*(5), 135-149.

Gómez Estrada, José A. (2019). Turismo, gobierno y ley seca en la frontera norte de México. Tijuana, Baja California, en el periodo 1920-1935. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México,* (57), 207-238. https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2019.57.67741

Hernández, Tania (2011). El Partido Acción Nacional y la democracia cristiana. *Perfiles Latinoamericanos, 19*(37), 113-138. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532011000100005

Hernández Vicencio, Tania (2019). Las derechas mexicanas en la segunda mitad del siglo XX y el inicio del XXI. *Contemporánea*, (11), 31-47. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/contemporanea/article/view/15031

Hernández Vicencio, Tania (2021). *Tras las huellas de la derecha: el Partido Acción Nacional, 1939-2000*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hunter, Allen y Liévana, Armidia (1981). Entre bastidores: ideología y organización de la nueva derecha. *Revista Mexicana de Sociología*, (43), 1745-1780. [Número extraordinario].

Jaimes Martínez, Ramiro y Montalvo González, Alethia A. (2019). Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana. *Estudios Sociológicos, 37*(109), 133-164. https://doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1433

Lamas, Marta (marzo de 2009). La despenalización del aborto en México. *Nueva sociedad, 220*(1), 154-172.

Maier, Elizabeth (enero, 2010). El aborto y la disputa cultural contemporánea en México. *La aljaba*, (14), 11-30.

Pérez Rosales, Laura (2011). Censura y Control: La Campaña Nacional de Moralización en los años cincuenta. *Historia y grafía*, (37), 79-113.

Stoler, Ann Laura (julio de 2010). Archivos coloniales y el arte de gobernar. *Revista colombiana de antropología, 46*(2), 465-496.

Ubaldi Garcete, Norma (abril de 2003). Sobre aborto y políticas públicas. *Debate Feminista*, (27). https://debatefeminista.cieg.unam.mx/index.php/debate_feminista/article/view/765/679

Vaggione, J. Marco (2012). La "cultura de la vida": desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião y Sociedade*, *32*(2), 57-80. https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000200004

Vaticano (2 de junio de 1972). Defensa de la moral humana. Pide el Papa. *El Heraldo*.

Veloz Contreras, Areli (2014). *La producción de feminidades en la ciudad: relaciones sociohistóricas y acciones políticas en Tijuana* [tesis doctoral]. Universidad Autónoma Metropolitana, México. https://bindani.izt.uam.mx/concern/tesiuams/nc580m720

Veloz Contreras, Areli (enero de 2017). Las contiendas por la ciudad: criminalización, muertes y organización política en torno a la diversidad sexual en Tijuana. *Culturales, 5*(1), 85-120.

Veloz Contreras, Areli (2019). *Las retóricas de la moralidad en la frontera. Análisis histórico de la sexualidad en Tijuana*. México: CECUT/CONACULTA.

Yuval-Davis, Nira (2004). *Género y nación*. Lima: Flora Tristán.

All Trumped Up: nacionalismo cristiano en América Central

Virginia Garrard

Doi: 10.54871/ca26cs06

Introducción

Desde que comenzó "el *boom* evangélico" en la década de 1970, los científicos sociales han anticipado un gran crecimiento de los grupos evangélicos y pentecostales y en su papel como una poderosa fuerza política y social de cambio en América Latina. Hasta hace pocos años, no era así: los grupos pentecostales latinoamericanos, en general, han tendido a enmarcar sus construcciones morales en términos de "la iglesia" y un "mundo" hostil y secular. Históricamente han considerado el mundo fuera de la iglesia como un espacio demoníaco y peligroso, con el cual los evangélicos deben evitar todo contacto, excepto a través de la evangelización y la oración. Por el contrario, la iglesia es el lugar de la salvación y la redención, y también de la seguridad y la comunidad: los espacios morales, sociales y físicos que delimita aseguran y dictan los perímetros seguros de la vida de cada creyente.

En las últimas décadas, sin embargo, muchas iglesias evangélicas han adoptado una nueva hermenéutica para leer su realidad

basada en un cristianismo politizado. Esta hermenéutica recibe diferentes nombres, entre ellos "nacionalismo cristiano", "restauración cristiana" y "teología del dominio", que es el término que se utiliza en este capítulo. Todos estos movimientos políticos, religiosamente codificados, son distintos, pero también similares entre sí. Si bien los creyentes pueden creer que este cambio de 180 grados ha sido espontáneo –o incluso impulsado por el Espíritu Santo– sus raíces, de hecho, son completamente terrenales. El investigador Frederick Clarkson describe el desplazamiento del cristianismo hacia la extrema derecha como resultado de "una campaña cuidadosamente orquestada destinada a socavar la tradición protestante liberal y convertir al cristianismo en sinónimo de fundamentalismo de derecha". Esta afirmación es corroborada por el Instituto de Religión y Democracia (IRD, por su acrónimo en inglés), con sede en Estados Unidos, un centro de estudios conservador religioso que promueve sus puntos de vista entre los protestantes tradicionales más liberales. Ya en el año 2000, el IRD se jactaba en su revista *Fe y Libertad*, de que una campaña de casi 20 años para "desacreditar y disminuir la influencia de la izquierda religiosa" estaba dando sus frutos; un cuarto de siglo después, esta *hubris* se ha hecho realidad (Clarkson, cit. en Culve y Dorhauer, 2007, p. 10).

La hermenéutica se refiere a los esfuerzos de los evangélicos conservadores, principalmente pentecostales, por hacerse de poder ("dominio") en todos los aspectos de la sociedad moderna, incluyendo el liderazgo político, la educación, los medios de comunicación, la tecnología, el derecho y las relaciones sociales, basándose en preceptos bíblicos, entre los que no faltan los severos dictados del Antiguo Testamento. Esto, según ellos, "transformará" la sociedad a partir de la restauración de las virtudes y los valores cristianos en el mundo, pueblo por pueblo y nación por nación, con el fin de establecer "el Reino de Dios" en la tierra. Aunque el dominionismo comenzó en Estados Unidos y originalmente tenía una tendencia colonizadora, ahora es un movimiento transnacional, incluso supranacional, que no es fácil de divisar a simple vista. Una gran

parte de los éxitos –algunos dirían "deificación"– de Donald Trump entre algunos evangélicos de Estados Unidos se basa en principios dominionistas; ese movimiento, además, está muy extendido por América Latina.

Cabe mencionar que, aunque asociemos este movimiento radical conservador con los evangélicos, esto no es del todo exacto. Como explica la investigadora Katherine Stewart, el movimiento involucra a "muchas personas que se identifican como evangélicas, pero excluye también a muchas otras, e incluye representaciones conservadoras de otras variedades religiosas protestantes y no protestantes". Esta autora, como otros investigadores, han bautizado al movimiento como nacionalismo cristiano "en deferencia a la propia comprensión del movimiento de [una] identidad nacional", y cómo está intrínsecamente "ligado a una religión en particular". Stewart añade: "Una gran cantidad de personas que son cristianas se oponen [al nacionalismo cristiano] e [...] incluso cuestionan si es auténticamente cristiano en primer lugar" (Stewart, 2019, p. 5). Sin embargo, el cristianismo politizado, a menudo nacionalista, alimenta un discurso nacionalista y patriótico entre sus seguidores, pero sus dirigentes consideran que su propósito trasciende las fronteras políticas y los intereses nacionalistas. La política por la que abogan no es otra que "la de Dios". En palabras del antropólogo guatemalteco Jesús García Ruiz (2014): "El proyecto divino de una 'gran nación' para el pueblo de Dios se encuentra en el corazón de la reflexión necesariamente política de los evangélicos". En este capítulo sugiero que, cuando se utiliza mal, la movilización ciega con fines políticos de los evangélicos, por parte de sus líderes políticos y lideres religiosos, representa una de las amenazas más influyentes para la democracia en las Américas en la actualidad.

El dominionismo y el nacionalismo cristiano comparten género y origen, pero no son precisamente lo mismo. Es mejor utilizar la palabra "dominionismo", por sus connotaciones más internacionalistas que se explican más adelante. El término "nacionalismo cristiano" también es un nombre inapropiado o al menos complicado,

ya que tiene muy poco de "cristiano" (no se basa en las enseñanzas de Jesús) o de "nacionalista" (ya que su política identitaria a menudo trasciende las fronteras y los intereses del Estado nación, aunque los miembros del movimiento consideren que la nación es su principal ámbito de actuación). Tanto para los nacionalistas cristianos como para los dominionistas, la nación por la que luchan es territorial y terrestre, pero, al mismo tiempo, imaginan una vasta comunidad transnacional global de creyentes con ideas afines, quienes, por el poder de Dios, harán realidad su visión del mundo. Si bien el dominionismo y el nacionalismo cristiano son movimientos diferenciados, existe superposición y polinización cruzada entre ellos. Dado que estas proposiciones están tan estrechamente entrelazadas y que cada una de ellas confluye con la otra, no siempre es posible, y ni siquiera deseable, separarlas. De acuerdo con una observación del periodista Michelle Goldberg (2006, p. 6): "Es un fenómeno con cabeza de hidra, a veces contradictoria, pero lo suficientemente unificada como para llamarla con un solo nombre".

Antecedentes y definiciones

En su forma más simple, el "dominionismo" es la creencia de que la oración ferviente y la intercesión dirigida marcarán el comienzo de una nueva era de paz, prosperidad y benevolencia cristiana en el mundo. A primera vista, esto no tiene nada de extraordinario: la oración y la intercesión por un mundo mejor son parte del repertorio estándar en cualquier práctica cristiana. No obstante, el dominionismo se enfoca en el presente; así, a diferencia de la cosmovisión *fugamundi* del pentecostalismo clásico, el dominionismo busca comprometerse con el mundo secular para rehacerlo a su propia imagen y para sus propios fines. Las pretensiones del movimiento están claramente indicadas en su nombre: precisamente, lo que pretende es hacerse del *dominio* o, mejor dicho, *dominar.* La teología en la que se basa exige la politización de la fe para

reconstruir una sociedad piadosa a partir de los escombros del liberalismo secular, mediante la articulación y promulgación de un gobierno cristiano y del control de todos los sectores de la sociedad, y dirigido exclusivamente por la Biblia, incluidos los mandatos del Antiguo Testamento, no solo como guía moral y Palabra de Dios, sino como conjunto de directivas legales precisas y preceptivas. Con estos fines, los defensores del ministerio no solo están dispuestos, sino que están *ansiosos* por participar en estrategias seculares como la presentación de candidatos políticos, la creación de alianzas estratégicas con líderes políticos y empresariales, y la promoción del liderazgo evangélico entre empresas mundanas.

Los dominionistas comienzan sus esfuerzos utilizando un repertorio cristiano estándar de oración y dirección pastoral. Creen que la intercesión ferviente y dirigida, unida a una cuidadosa selección política, traerá consigo una "transformación" total que marcará el comienzo de una nueva era de paz, prosperidad y benevolencia cristiana para sus atribuladas sociedades, sus naciones y la comunidad mundial en general. Este proceso lleva tiempo y requiere la paciencia que sugiere el axioma "Dios tarda, pero nunca olvida". Sin embargo, como se verá a continuación, cuando la oración, la selección de candidatos y la votación no logran actuar con suficiente rapidez para producir la transformación, los guerreros de la oración están cada vez más dispuestos a tomar cartas en el asunto. En su opinión, no se trata de política, sino de una cuestión de fe. Como explica el conocido pastor argentino Ed Silvoso: "El objetivo *último* de la Gran Comisión no es simplemente hacer discípulos de las personas, sino discipular, enseñar y bautizar a *las naciones*" (2007, p. 38, cursivas originales).

La Nueva Reforma Apostólica

Silvoso es solo uno entre los muchos "apóstoles, profetas y maestros" de la Nueva Reforma Apostólica [NRA], una red mundial de

liderazgo y teología que constituye el principal medio de transmisión de las ideas dominionistas. La NRA se fundó a inicios de la década de 1990, también en Estados Unidos, cuando el pánico moral evangélico dio paso a las demandas por restaurar los "valores tradicionales" de una cultura secular rápidamente cambiante y a veces caótica. El creador primario de la NRA fue C. Peter Wagner, anteriormente un misionero en Bolivia, prolífico escritor religioso y profesor de "Crecimiento de la Iglesia" en el Seminario Teológico Fuller en Pasadena, California. En Fuller, Wagner, que por entonces era evangélico pero no carismático, conoció lo que el especialista en estudios religiosos Matthew D. Taylor ha denominado el "campo zumbón" del crecimiento de la iglesia (o, más ingenioso, "iglecrecimiento"), una teoría según la cual los datos fidedignos de las ciencias sociales podían aplicarse estratégicamente a la misiología, permitiendo así a los misioneros dirigirse a grupos y culturas enteros en lugar de solo a individuos para su conversión (McGavern, 1980).

Aunque en un principio este modelo pareció generar resultados espectaculares en algunas partes de América Latina en la década de 1970 y principios de la de 1980 (Guatemala, bajo la autoridad del general pentecostal Efraín Ríos Montt, fue durante un tiempo el ejemplo a seguir del movimiento), pareció perder fuerza a medida que el siglo se acercaba a su fin (Garrard, 1998, pp. 138-161). Wagner, que en palabras de Taylor era un "pragmático", aunque otros podrían usar la palabra "oportunista", adoptó prácticas carismáticas en su enseñanza y vida espiritual y empezó a descartar la teología de la Iglesia ("odres viejos") en favor de la autoridad de sus propias revelaciones directas. En 1989, por efecto de un encuentro fortuito con Cindy Jacobs, líder del movimiento de la guerra espiritual, se le abrieron a Wagner las posibilidades de utilizar nuevas "tecnologías" para hacer que algunos de los métodos y creencias sobrenaturales carismáticos más *extravagantes* resultaran aceptables para la corriente evangélica dominante y se convirtieran en un motor de crecimiento de la iglesia y, lo que quizá sea más importante, de una

influencia sin precedentes en los tiempos modernos. En palabras de Taylor: "No se equivocaban: en la década de 1970, había unos 44 millones de carismáticos [no católicos]. En 2020, eran 312 millones" (Johnson, p. 7, cit. en Taylor, p. 58).

Sin embargo, las ambiciones misioneras de Wagner eran mucho más amplias: imaginaba una nueva iglesia "postdenominacional" dirigida por "apóstoles y profetas" que representaría la "vanguardia del cristianismo mundial" (Taylor, p. 58). Los contornos de esta "segunda época apostólica" serían "independientes", pero en "red unos con otros" a través de afiliaciones laxas, pentecostales o carismáticas por doctrina, incluso en iglesias que evitan tales afiliaciones, libres de trabas por afiliaciones denominacionales, construidas sobre relaciones más que sobre documentos doctrinales, y en las que se podían incluir las megaiglesias siempre y cuando siguieran dependiendo de pequeños grupos células y confiando en que Dios restauraría apóstoles y profetas para la iglesia, de la misma forma en que lo había hecho en tiempos bíblicos. Wagner presentó este modelo en 1996 en una conferencia celebrada en Pasadena, California. Este evento, denominado Simposio Nacional de la Iglesia Postdenominacional, atrajo a aproximadamente 500 líderes religiosos, principalmente de Estados Unidos, pero también de América Latina y otros lugares u orígenes, como Corea del Sur (Taylor, pp. 61-63). Fue allí donde nació la Nueva Reforma Apostólica [NRA].

Wagner acertó al predecir que el movimiento prendería rápidamente entre los líderes evangélicos de las Américas y de otros lugares del Sur Global, muchos de los cuales no tardaron en reconocer el potencial estratégico de dar rienda suelta a aquella profecía y al poder desenfrenado que involucraba (Wagner, 1999, pp. 33-49). En la actualidad, la NRA es una red mundial que se esfuerza por devolver a la Iglesia profetas y apóstoles al estilo bíblico. Los apóstoles creen que su autoridad, que es absoluta e incuestionable, procede directamente de Dios mismo, como supuestamente demuestran ciertas pruebas específicas de su unción divina, entre las que se incluyen: 1) un encuentro *físico* personal con Jesús y la capacidad de

recibir comunicaciones de Dios; 2) la capacidad de realizar manifestaciones sobrenaturales como señales milagrosas y prodigios; y, 3) la capacidad de articular una nueva visión para la iglesia basada en la propia revelación del apóstol (Geivett y Pivec, 2014, pp. 14-15). Esta "visión" a menudo es precisamente eso: los "profetas" del movimiento informan sobre revelaciones directas e interacciones con Dios y sus ángeles (incluyendo visitas y migraciones corporales extracorpóreas), debido a que, de este acceso directo a lo Divino, sus enseñanzas no necesitan estar lastradas por la teología convencional o tener una estrecha adhesión a las Escrituras. Más bien, los apóstoles de la NRA afirman lo que ellos llaman "revelación extrabíblica" en la que adivinan planes para el cumplimiento de antiguas profecías y la "restauración del quíntuple evangelio" de Efesios; de nuevo, se proyecta así la autoridad ilimitada de los propios profetas, apóstoles, evangelistas, pastores y maestros "ungidos" del movimiento. Para Wagner, en el nuevo mundo de la NRA, "los historiadores, exégetas bíblicos y teólogos de la iglesia deben sustituirse por visionarios, exégetas culturales y empresarios". Esto, según lo prometido por Wagner, produce nada menos que "el cambio más radical en la forma de hacer iglesia desde la Reforma Protestante" (Wagner, 2012, p. 235).

En 2001, cuando Wagner declaró el inicio de "la segunda era apostólica", rápidamente surgió una cohorte de estrellas emergentes autónomas del movimiento en América Latina, quienes hoy gozan de gran popularidad, ya sea por su fama como pastores prominentes de megaiglesias o como teleevangelistas. Aunque la NRA no es una red coherente *per se*, sus "apóstoles suelen estar conectados entre sí, ya sea teológica o relacionalmente" (Osborn, 2015, p. 7). Muchos de estos nombres son conocidos en sus propios países y fuera de sus fronteras. En Estados Unidos, algunas de las estrellas del firmamento evangélico más conocidas, y que son asesores políticos de Donald Trump y del Partido Republicano, están afiliados

a la NRA.[1] Muchos, si no la mayoría, de los pastores y teleevangelistas más conocidos de América Latina también están afiliados a ese movimiento en la actualidad. Para dar solo algunos ejemplos, el argentino Silvoso y el teleevangelista Carlos Annacondia; los brasileños Edir Macedo y Silas Malafaia; los colombianos César y Cecilia Castellanos; los guatemaltecos Cash Luna y Harold Caballeros; y el costarricense Rony Chaves (NAR Connections, 2024).

Tal como imaginó Wagner, estos y muchos otros personajes constituyen el liderazgo de la cabeza de hidra de la NRA, y son ellos quienes guían la visión y dirección de ese movimiento. La NRA no es denominacional, y algunos de los pastores y teleevangelistas dirigen ministerios e iglesias de diversos ámbitos, pero las iglesias y ministerios bajo el mando de líderes apostólicos están organizados en "redes apostólicas" afiliadas. Mientras que las iglesias protestantes han sido, históricamente, como señaló Max Weber, generalmente democráticas en sus estructuras eclesiales de gobierno (utilizando consejos de ancianos, sacristías y otros órganos de gobierno representativos para guiar a sus pastores en cuestiones de organización), las iglesias de la NRA no lo son en absoluto: en ellas, el poder está totalmente en manos del "apóstol" de la iglesia, que tanto los defensores de la NRA como los feligreses creen que tiene dones espirituales especiales que proporcionan dones esenciales para la Iglesia.

Las enseñanzas de los profetas son inviolables y tanto los defensores como los congregantes de la NRA creen que están dotados de dones espirituales especiales, que proporcionan una "cobertura apostólica" para todos sus seguidores en contra de los ataques demoníacos (Wagner, 2012, p. 7). La autoridad de los pastores es absoluta: en palabras del influyente pastor peruano Bernardo Campos (2008), quien anteriormente fue defensor de la NRA, pero se

[1] Por ejemplo, en febrero de 2025, Trump nombró a Paula White-Cain, una "profeta" muy comprometida con la NRA, para servir como "Empleada Especial del Gobierno" y "Asesora Senior" de la nueva Oficina de Fe de la Casa Blanca creada por la administración.

desilusionó con el movimiento, "resistirse a su autoridad es resistirse a la autoridad divina que ha sido delegada por el Espíritu Santo".

La autoridad inquebrantable de los "apóstoles" de la NRA se extiende a la esfera política, donde exigen un "gobierno apostólico" mediante la "restauración" de los valores tradicionales bajo la autoridad de un líder nacional elegido gracias a la influencia de las oraciones de la NRA y guiado enteramente por sus preceptos. Sus integrantes consideran que es su deber, como cristianos y como ciudadanos, hacer todo lo humanamente posible para impulsar a estos agentes de transformación, investidos por la Divinidad, a altos cargos públicos; esto incluye identificar y promover candidatos políticos adecuados, ayudando a enmarcar su mensaje en alineación con los valores de la NRA, y elevando a sus apóstoles para que saturen los medios sociales y las reuniones de la iglesia con el mensaje de que este es un avance directo de la voluntad de Dios. Con el tiempo, la red de NRA ha traslado sus esfuerzos desde "iglecrecimiento" a la acción política directa. De acuerdo con el periodista Frederick Clarkson,

> aunque originalmente el movimiento se centraba en ampliar el número y la influencia de la iglesia, con el tiempo se ha orientado cada vez más hacia el compromiso político con una parte integral de política autoritaria en todo el mundo y está profundamente fundido con la [...] política en todos los niveles. (Clarkson, 2023, cit. en Stewart, 2025, p. 296)

En busca del liderazgo apostólico

El mandato de los Siete Montes

Como se ha señalado, la NRA defiende la premisa dominionista que propone una visión profética en contra de una narrativa "declensionista" de caos y decadencia nacional, de forma que exige el dominio cristiano en áreas claves de influencia que forman los

cimientos de "Babilonia", es decir, la modernidad liberal y secular. Entre los temas más motivadores incluyen, por ejemplo, el aborto, la lucha por la igualdad LGTBIQ+, el matrimonio entre personas del mismo sexo y el multiculturalismo. Para esa tarea, han adoptado una metodología muy específica llamada "El Mandato de los Siete Montes" (Wallnau, 2011).

El "Mandato de los Siete Montes" [7M] fue desarrollado a principios de la década de 2000 por Lance Wallnau, una destacada figura mediática estadounidense y eminencia de la NRA.[2] Los siete montes son: 1) fe y religión; 2) política y gobierno; 3) familia; 4) medios de comunicación; 5) arte y entretenimiento; 6) educación; y, 7) negocios y tecnología. Las enseñanzas demandan que los cristianos se hagan con el control de cada una de estas esferas, para lo cual no deben dudar en "invadir Babilonia" volviendo las propias armas de Babilonia contra sí misma –política, medios de comunicación, entretenimiento, fama, dinero, poder e influencia– para ponerlas al servicio del dominio. En palabras de Bill Johnson, uno de los primeros defensores de la metodología: "Un evangelio que no funciona en el mercado, no funciona" (Wallnau y Johnson, 2013, p. 21).

El primero de estos montes es la política. Para llegar a la cima de esta montaña, los apóstoles despliegan sus importantes recursos sociales y religiosos para influir y controlar el proceso político de principio a fin, elevando y apoyando a los candidatos que creen capaces de "gobernar apostólicamente", lo que significa que promoverán las prioridades de los valores de la NRA cuando sean electos. Esto incluye la identificación y promoción de candidatos apropiados, ayudando al candidato a enmarcar su mensaje en alineación con los valores de la NRA. A cambio, los apóstoles saturan las redes sociales y las reuniones de la iglesia con el mensaje de que las agendas políticas de sus candidatos expresan la voluntad directa de

[2] Wallnau (2013) señala que obtuvo la idea 7M de Loren Cunningham, fundador del movimiento "Juventud con una Misión para Cristo" [JUCUM], a quien se le ocurrió la idea durante una oración febril.

Dios. Una vez que un candidato político es identificado y cortejado con éxito por la NRA y los sectores nacionalistas cristianos adyacentes relacionados, él o ella ha entrado en un *quid pro quo* que asegura que su candidatura será impulsada por el dinero evangélico conservador y el capital humano, siempre y cuando el político esté dispuesto a defender las causas conservadoras que promueve el nacionalismo cristiano. También es importante mencionar el papel central, aunque marginado, que desempeñan los creyentes en esta ecuación política calculada. Como Stewart indica: "Los soldados rasos del movimiento [...] son la raíz de su fuerza política. Pero no son la fuente de sus ideas" (Stewart, 2019, p. 6).

La paradoja del rey David

El apoyo de la NRA a figuras políticas que están dispuestas a cortejar a su movimiento cristiano y comprometerse a apoyar su agenda de ninguna manera sugiere que los candidatos "ungidos" sean necesariamente religiosos; en realidad, se trata de una relación instrumentalista en ambos lados de la ecuación. De hecho, el tipo de hombres autocráticos, audaces y caudillistas que han llegado al poder con el apoyo del dominio son, a menudo, cualquier cosa menos el tipo de persona que Jesús bendijo en su "Sermón de la Montaña". Solo hay que mencionar a Donald Trump como ejemplo: tres veces casado, adúltero, acusado y encontrado culpable penalmente; a pesar de su vacuidad moral, el influyente líder Wallnau lo promueve como una figura del "Rey Ciro", el rey de Persia que en la antigüedad liberó a los hebreos del cautiverio babilónico (Wallnau, 2016).

La alianza entre cristianos conservadores politizados y políticos de ideas afines es casi siempre un matrimonio de conveniencia; es una convergencia oportunista de intereses propios que expresa una cautelosa confianza por ambas partes. Se puede observar el temprano ejemplo del general Efraín Ríos Montt en Guatemala en la década de 1980, a quien tanto el teleevangelista Pat Robertson, como el presidente estadounidense Ronald Reagan, proclamaron

"soldado cristiano", por haber dirigido la contrainsurgencia que acabó costándole una condena por genocidio y crímenes de lesa humanidad. Más recientemente, se puede ver el mismo tipo de justificación en lugares como Brasil, donde el fundador de la influyente megaiglesia "Igreja Universal do Reino de Deus" [IURD], Edir Macedo, ofreció una "consagración" pública del problemático expresidente Jair Bolsonaro para que realizara un "gobierno apostólico" (IURG, 2019). Este es un fenómeno que muchos en la iglesia llaman "la paradoja del rey David", una enseñanza de que "Dios trabaja a través de hombres defectuosos".

Esto nos lleva, por fin, a dos ejemplos destacados, ambos relevantes para América Central: Guatemala y Costa Rica. El primero es el papel que desempeñaron los evangélicos (sin éxito) al intentar impedir la elección de un *outsider,* un político no profesional y progresista, a la presidencia de Guatemala durante la campaña de 2023. Con cerca del 42 % de su población declarándose protestante, Guatemala es uno de los países más evangélicos de América Latina. Aunque fue el primero de Centroamérica en experimentar un auge de conversiones a gran escala, la experiencia histórica de liderazgo dominante de la nación en 1980, durante un periodo de genocidio y guerra civil, no se recuerda universalmente con nostalgia.

Aunque Guatemala cuenta con un gran número de pastores prominentes y titanes de los medios religiosos, casi todos ellos incondicionales de la NRA, varios de ellos han sido manchados por el escándalo. Entre los más recientes figura Harold Caballeros, fundador de la megaiglesia "El Shaddai" y uno de los primeros en adoptar la NRA. Al evaluar su trayectoria a través de los años, se observa que el ministerio de Caballeros llegó a ser muy variado: además de servir como pastor principal de "El Shaddai" durante muchos años, se postuló para presidente de la República en dos ocasiones; sirvió como ministro de Relaciones Exteriores bajo el mandato del presidente Otto Pérez Molina de 2012 a 2013; fundó un sistema de radiodifusión cristiana de múltiples estaciones llamado "Radio Visión"; estableció un programa de educación ejecutiva para promover el "espíritu

empresarial cristiano" y fue rector de la Universidad San Pablo, una universidad evangélica en la Ciudad de Guatemala. También fue el fundador de la red local de la NRA de Guatemala, llamada "Consejo Apostólico". En la década de 1990, Caballeros orquestó la campaña "Jesús es Señor", que consistió en una cruzada de evangelización nacional enmarcada directamente en los objetivos dominionistas. A pesar de su capacidad para ascender y de haber estado a punto de llegar a la cumbre en solitario en casi todos los Siete Montes, la estrella de Caballeros empezó a apagarse cuando fue acusado por depositar en cuentas en el extranjero y a su nombre las donaciones que eran para su iglesia. Su vida pública llegó a su fin tras resultar gravemente herido en un accidente de tránsito en 2022 (Iglesia El Shaddai, 2024).

Otra supernova guatemalteca de la NRA que se desvanece es Carlos Enrique "Cash" Luna. Luna es uno de los pastores y fundadores de "Casa de Dios" y un teleapóstol reconocido internacionalmente, pero que ha estado vinculado al narcotráfico y al blanqueo de dinero (Ashmann 2018). No obstante, Luna y destacados pastores evangélicos se opusieron a la campaña presidencial de un progresista de bajo perfil, Bernardo Arévalo, en 2023. En su lugar, apoyaron la candidatura de Sandra Torres, una candidata aliada con el entonces presidente en funciones y la camarilla gobernante conocida coloquialmente como el "pacto de corruptos", que, sin embargo, logró posicionarse como una líder a favor de la familia, la vida y la libertad religiosa.

Torres cortejó activamente a los evangélicos, e incluso nombró a un pastor como su compañero de fórmula. Además, ella, junto con otros dieciséis precandidatos presidenciales, aceptó firmar la declaración "Vida y Familia", elaborada por la conservadora y evangélica "Asociación La Familia Importa" [AFI] (AFA, 2023). Esa declaración condenaba el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo y comprometía a sus firmantes, en caso de ser elegidos, a "proteger la vida, la familia y la Constitución", y a utilizar el Poder Ejecutivo para hacer nombramientos en puestos de gobierno de "personas que sean congruentes con sus valores" (Kestler y

García, 2023). El candidato Bernardo Arévalo fue el único que se negó a firmar ese documento.

En contraste con Torres, Arévalo no es un politiquero; se trata de un profesor catedrático quien es el hijo menor de un recordado presidente "revolucionario" que gobernó entre 1944 y 1950 y, lo que no es insignificante desde una perspectiva dominionista, es el padre solidario de una hija lesbiana. Arévalo fue inicialmente un candidato discreto, pero cuando pasó al primer plano en la primera vuelta de las elecciones presidenciales del 25 de junio de 2023, diversos pastores lo denunciaron desde el púlpito, la televisión y sus redes sociales, en los términos más condenatorios posibles. Allí describieron a Arévalo como "comunista" e "hijo del diablo"; además de ofrecer la sorprendente afirmación de que su símbolo (un garabato parecido a una semilla que representaba a su partido Movimiento Semilla), "representa el 666". Incluso, un pastor intentó realizar un exorcismo virtual del candidato a través de Instagram. Cash Luna (2023) declaró piadosamente que: "En ninguna otra elección amanecí llorando, pidiendo a Dios: salva a Guatemala"; aunque más tarde afirmó que sus palabras, que habían aparecido en un vídeo subido a la plataforma YouTube, habían sido "editadas y sacadas de contexto" (Ortiz, 2023). Mientras tanto, Carlos Rivas (2023), pastor de Alfa y Omega, Flores Santa Cuca, Quetzaltenango, y notorio radioevangelista, exhortó a su entusiasta congregación de la siguiente forma:

> Bernardo Arévalo si me estás escuchando, ¡vas a arder en el infierno, hijo de Satanás! Y mándenle este mensaje a ese hijo del Diablo y si Dios permite que quedes en la presidencia, vas a arder en el infierno. Si aquí no conociste a Nabucodonosor, al diablo y a los demonios. En el infierno los vas a conocer porque vas en contra de la Biblia.
>
> Vean un video en donde Bernardo Arévalo dice que él va a perseguir a todos los que hagan discurso de odio y va a utilizar todo el aparato del Estado para perseguirlos. En otros países es todo el que hable en contra de los homosexuales, entonces podrían llegar a prohibirnos la

> Biblia. Ahí tenemos que ponernos de acuerdo y decir: ¿es eso lo que queremos y vamos a votar ciegamente?

Unos días más tarde, sin embargo, desmintió el posteo, diciendo que sus palabras y su imagen habían sido utilizadas sin su permiso.

Sin embargo, incluso con el "Reino de Dios de su lado", como a ella le gustaba decirlo, no fue Sandra Torres, sino Bernardo Arévalo quien ganó las elecciones presidenciales, con el 58 % del voto popular, frente al 38 % de Torres; y a pesar de los consejos de sus pastores, menos del 4 % de los guatemaltecos anularon su voto (Rodríguez, 2023). Aunque es demasiado pronto para saber por qué los guatemaltecos rechazaron las súplicas de sus pastores, está claro que lo hicieron, ya que la victoria electoral de Arévalo habría sido estadísticamente imposible sin una cantidad apreciable de apoyo del voto evangélico. Es probable que los guatemaltecos estén cansados de los reclamos de los políticos de carrera y los pastores de profesión, que pueden parecer cada vez más difíciles de distinguir. Es posible que los guatemaltecos de más edad no estén ansiosos por repetir la experiencia del anterior experimento dominionista de la nación que se desarrolló durante la década de 1980. Es aún más probable que los votantes reconocieran en Arévalo una esperanza de cambio y reforma genuinos, por motivos religiosos o no. Pero también es posible que, quizá en parte por el énfasis de los evangélicos en la capacitación y el desarrollo personal, la gente no tuviera miedo de pensar por sí misma y votar a conciencia.

Profetas y política en Costa Rica

Nuestro segundo ejemplo es Costa Rica, un país que sigue siendo fielmente católico y democrático, pero cuyas elecciones presidenciales de 2018 parecían sugerir que ambas categorías estaban en juego. La nación había contenido la respiración colectivamente a principios de año, cuando las encuestas sugirieron que un periodista pentecostal llamado Fabricio Alvarado Muñoz probablemente

ganaría la presidencia. Su partido, el Partido Restauración Nacional [PRN], llevó a cabo una campaña que fue, en palabras de los comentaristas, "conservadora religiosa, antifeminista, homófoba, xenófoba y contraria al discurso del Sistema Interamericano de Derechos Humanos" (Arguedas-Ramírez, 2018). Cuando F. Alvarado ganó la primera vuelta electoral en febrero de 2018, las fuerzas políticas tradicionales de Costa Rica se pusieron en alerta máxima.

El rápido ascenso político de Fabricio Alvarado, e incluso su carrera política, debieron su éxito, en gran medida, a Rony Chaves, quien no es político, sino pastor y teleapóstol en "Enlace Cristiano", una cadena de televisión cristiana. Chaves es un célebre evangelista no solo en Costa Rica y Centroamérica, sino en todo el vasto panorama evangélico hispanohablante.[3] Es presidente y fundador del "Ministerio Avance Misionero Mundial", así como pastor general y "apóstol" de la iglesia Centro Mundial de Adoración [CMA]. Tal vez lo más significativo es que también es un ungido "apóstol de apóstoles" de la NRA (Moreau, s.f., p. 260).

La conexión entre las ambiciones de Chaves y la candidatura presidencial de Fabricio Alvarado era directa. Chaves había servido como mentor espiritual de Alvarado en 2014, el mismo año en que Alvarado fue elegido diputado para la Asamblea legislativa. Alvarado se refería a Chaves como su "padre espiritual" (Ruiz, 2018). En 2018, Fabricio Alvarado fue invitado a hablar en una conferencia titulada "Nacidos para Gobernar", organizada por un grupo relacionado con la NRA en Argentina. Allí, se expresó con entusiasmo sobre el mandato de los Siete Montes (Alvarado, 2018). Alvarado

[3] Chaves, como el guatemalteco Cash Luna y otros líderes protestantes mencionados en este capítulo, aparecen regularmente en "Enlace TV", una cadena cristiana (pentecostal) en español, que emite 24 horas al día en televisión por cable e internet y que fue fundada en 1988. Enlace tiene una fuerte presencia en casi toda América Latina y emite en unos 60 países de todo el mundo. Comenzó como un esfuerzo "misionero" de Paul Crouch de Trinity Broadcasting Network [TBN], pero hoy en día podría decirse que tiene un alcance mucho mayor que la cadena matriz en lengua inglesa. Véase https://www.enlace.org/

también publicó un libro en Argentina (pero no en Costa Rica) titulado *Cristianos en la Política: entre el mundo y el Reino* (2018).

Con la bendición y el apoyo de Rony Chaves, Fabricio Alvarado y el PRN (fundado originalmente como un partido "socialcristiano" por un pastor evangélico) saltaron a la palestra en 2018 en las primeras etapas de la campaña presidencial de esa nación.[4] El suyo era un mensaje socialmente conservador que prometía "restaurar" Costa Rica al oasis provida, anti-LGTBIQ y antimatrimonio *gay*; Fabricio prometió que la familia tradicional y los valores costarricenses dominarían la nación.

Al principio, las promesas de Alvarado parecieron resonar entre los votantes. A pesar de que Costa Rica es en muchos aspectos un país progresista y con visión de futuro, desde luego para los estándares centroamericanos, también es, en palabras de un experto (Wyss, 2018), "conservador de la cintura para abajo". Una sentencia de 2018 que legalizó el matrimonio homosexual empujó a muchos *ticos* al bando de Fabricio Alvarado durante la primera vuelta de las elecciones presidenciales en febrero de ese año.

Pero la campaña dio un giro abrupto cuando los medios nacionales comenzaron a destacar los estrechos vínculos de Alvarado con Chaves. En el proceso, desenterraron un libro que Chaves había publicado años atrás y titulado *Las Líneas Ley. ¿Realidad o ficción?* (1999), una obra que pocos costarricenses habían conocido fuera de los círculos evangélicos antes de su exposición mediática durante la campaña. En esta obra, Chaves trazó un mapa espiritual de las

[4] El pastor Carlos Luis Avendaño fundó el partido en 2005. Los documentos fundacionales del PRN afirman: "El objetivo esencial del Partido Restauración Nacional es la defensa de la dignidad inherente a la persona humana, cualidad establecida en los principios cristianos fundamentales, definidos por Dios en la Biblia, lo cual implica el fortalecimiento de la igualdad, libertad, solidaridad y justicia social, sobre la base de la democracia, como forma básica de convivencia social y política" (p. 3). Sin embargo, durante la década siguiente, el partido adoptó una postura dominionista, gracias en gran parte a la influencia de Rony Chaves. Ver, como se señala en Carpio Ulloa (2021, p. 21), http://americo.usal.es/oir/opal/Documentos/CostaRica/Partido%20Restauraci%20Restauraci%C3%B3n%20Nacional/estatuto.pdf

fuerzas malignas y demoníacas que hasta entonces habían dictado el destino de la nación (cit. en Carpio Ulloa, 2021, p. 22). Entre sus acusaciones figuraban las que lanzó en contra de la querida patrona de Costa Rica, la Virgen de los Ángeles, "La Negrita", a la que Chaves tildó de "demonio" y nombró "nodo de poder territorial de Satanás" (Chaves, 1999, p. 60). En la misma publicación, Chaves afirmó que: "El tema de la Virgen de Los Ángeles es un verdadero tabú en Costa Rica; lastimosamente el pueblo católico romano no permite dialogar sobre el mismo sin sentirse terriblemente ofendido" (p. 59).

Al menos en eso tenía razón Chaves: muchos católicos costarricenses son devotos, e incluso los que no lo son, protegen y defienden a su querida "Negrita". El empeño de Chaves en entablar una guerra espiritual con la Virgen perjudicó sin duda la campaña de Fabricio Alvarado. Él perdió las elecciones ante Carlos Alvarado Quesada, del Partido Acción Ciudadana [PAC], en comicios celebrados el Día de Pascua del 2018. Desde entonces, la fortuna política de Fabricio Alvarado ha disminuido, pero la autoridad apostólica de Chaves permanece intacta, ya que sigue siendo un actor público crucial y, sin embargo, se ubica tras bambalinas en el proceso democrático cada vez más frágil que vive Costa Rica.

Conclusión

Durante décadas, observadores y expertos han planteado el tema de "la política del crecimiento evangélico"; a medida que América Latina se vuelve cada vez más pentecostal, muchos estudiosos bien informados se han preguntado cuánto tiempo tardaría el auge protestante de América Latina en tomar un giro abiertamente político. Con la política del dominio, parece que el gigante dormido del activismo político pentecostal por fin se ha despertado. ¿O no?

Lo esencial de este capítulo no es plantear que los evangélicos latinoamericanos se han vuelto políticamente influyentes, sino, que

es de esperar, dado su número, que tengan un papel relevante en las campañas políticas, aunque también es poco probable que apoyen a una sola lista de candidatos en cualquier lugar, dadas sus muchas divisiones y diferencias. También es importante subrayar que, en los estudios sobre América Central presentados en este capítulo, el apoyo (o la oposición) dominionista a los candidatos *no* produjo victorias electorales. Sin embargo, su influencia permanece, alimentada por la percepción de que son parte de una soteriología política global que anunciará el Reino de Dios, si no hoy, algún día. Los Siete Montes solo serán coronados a su debido tiempo.

Los dominionistas han demostrado ser extremadamente hábiles a la hora de explotar las profundas venas del descontento y las ansiedades sociales, especialmente en las temáticas de la cultura, la raza y la sexualidad. El hecho de que los profetas y apóstoles se adhieran a una visión específica, que es en gran medida opaca para quienes están fuera del movimiento, les proporciona una cobertura que les permite ampliar constantemente su influencia en la búsqueda del dominio, sin transparencia. Y, sobre todo, avanzan con la máxima confianza en la rectitud de su gran plan para restaurar y redimir no solo sus propios países, sino al mundo entero. En palabras de Fabricio Alvarado tras conocer que había perdido las elecciones presidenciales: "No importa lo que haya pasado; nuestra alabanza debe ser para Dios. Y estamos tranquilos [porque] nuestro mensaje sí ganó las elecciones" (cit. en Fuchs, 2018).

Bibliografía

Alvarado, Fabricio (6 de octubre de 2018). Posteo. *Facebook*. https://www.facebook.com/FabricioAlvaradoCostaRica

Arguedas-Ramírez, Gabriela (2018). Ideología de género, fundamentalismo religioso y campaña electoral (2017-2018) en Costa Rica. *London School of Economics*. https://blogs.lse.ac.uk/religion-globalsociety/2018/12/gender-ideology-religious-fundamentalism-and-the-electoral-campaign-2017-2018-in-costa-rica/

Ashmann, Parker (10 de diciembre de 2018). "Cash Luna": Un caso de corrupción podría revelar en Guatemala el nexo entre drogas y religión. *InSight Crime*. https://insightcrime.org/news/brief/guatemala-pastor-drug-trafficker-links-highlight-church-power/

Bin, Henry (13 de julio de 2023). Legión de pastores adoptan discursos de Sandra Torres contra Bernardo Arévalo. *Con Criterio* https://concriterio.gt/legion-de-pastores-adoptan-discurso-de-sandra-torres-contra-bernardo-arevalo/

Business in Mission (2004). Lausanne Occasional Paper on BAM. *BAM Global*. https://bamglobal.org/lop-bam/

Business in Mission (2024). Creación de riqueza y justicia. *BAM Global*. https://bamglobal.org/wealth-creation-justice/

Bispo Edir Macedo apresenta a vida de Jair Bolsonaro a Deus (1 de septiembre de 2019). *Bispo Edir Macedo* [Canal YouTube]. https://www.youtube.com/watch?v=7LW5ehyaCnI

Campbell, Wesley (1996). *Welcoming a Visitation: The Toronto Blessing.* Lake Mary: The Charisma House.

Campos, Bernardo (2008). Manifestaciones recientes de un movimiento del Espíritu: el movimiento apostólico y profético en el Perú. *Revista de educación y Pedagogía en Latinoamérica*.

Carpio Ulloa, María José (2021). El líder de la élite neopentecostal costarricence Rony Chaves y su discurso geoestratégico. *Revista Protesta y Carisma, 1*(2). https://doi.org/10.61303/24525308.v1i2.18

Chan, Phillip (2024). The Argentine Revival and Carlos Annocondia. *Phil Chan*. https://phillipchan.org/the-argentinian-revival-carlos-annacondia/

Chávez, Rony (2006). *Las Líneas Ley. ¿Realidad o ficción?*. San José: Avance Misionero Mundial.

Clarkson, Fredrick (17 de junio de 2023). "Unfriending" America: The Christian Right is Coming for the Enemies of God-Like You and Me. *Salon*. https://www.salon.com/2023/06/17/unfriending-america-the-christian-right-is-coming-for-the-enemies-of-god--like-you-and-me/

Culver, Sheldon y John Dorhauer (2007). *Steeplejacking: How the Christian right is Hijacking Mainstream Religion*. Nueva York: IG Publishing.

Dary, Claudia (2016). *Cristianos en un país violento: Repuestas de las Iglesias frente a la violencia en dos colonias del área metropolitana de Guatemala*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Dirección General de Investigación, Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas.

Diamond, Sara (1989). *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right.* Montreal: Black Rose Books.

Falso Profeta y Apóstol Rony Chaves Denunciado (s.f.). *YouTube* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=gTjFmWpleVc

Falso apóstol y profeta Rony Chaves - El papa de Costa Rica (24 de abril de 2013). *YouTube* [video]. https://www.youtube.com/watch?v=LvSeTIE-g-0

Fuchs, Gustavo (5 de abril de 2018). Levantamiento evangélico: Una nueva oposición política en Costa Rica. *New Internationalist: The World Unspun*. https://newint.org/features/web-exclusive/2018/04/05/fabricio-alvarado-evangelical-opposition

García-Ruiz, Jesús y Patrick Michel (2014). El neopentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización. *Revista Sociedad y Religión, 24*(43), 43-78.

Garrard-Burnett, Virginia (1998). *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem.* Austin: University of Texas Press.

Garrard-Burnett, Virginia (2010). *Terror en la tierra del Espíritu Santo: Guatemala Under General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Oxford: Oxford University Press.

Geivett, R. Douglas y Pivec, Holly (2014). *God's Super-Prophets: Encountering the Worldwide Prophets and Apostles Movement*. Bellingham: Lexham Press.

Goldberg, Michelle (2007). *Kingdom Coming, The Rise of Christian Nationalism*. Nueva York: W. W. Norton.

Harold Caballeros abandona Guatemala (25 de septiembre de 2015). *The Guatemala Chronicle*. https://guatemalachronicle.wordpress.com/2015/09/22/harold-caballeros-abandona-guatemala/

Harold Caballeros sufrió un grave accidente en Alemania. (septiembre de 2022). *Evangélico Digital*. https://www.evangelicodigital.com/sociedad/24339/harold-caballeros-sufrio-un-accidente-en-alemania

Iglesia El Shaddai (2024). Dr. Harold Caballeros: Bibliografía.. https://iglesiaelshaddai.org/MINISTERS/dr-harold-caballeros/

Institute on Religion and Democracy (septiembre-octubre de 2000). Mainline Church Leaders and the Presidential Election. *Faith and Freedom, 19*(3-4).

Johnson, Todd (2019 [1982]). *World Christian Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press. [Ediciones 1 y 3].

Joshua Project (2024-2025). What is the 10/ 40 Window? *Joshua Project*. https://joshuaproject.net/resources/articles/10_40_window

Justo, Marcelo (19 de octubre de 2016). La iglesia cristiana "offshore" del excanciller de Guatemala Harold Caballeros, vinculada a los escándalos de Panama Papers y Bahama Leaks. *BBC News Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37607257

Kestler, Carlos y García, Oscar (31 de mayo de 2023). Elecciones en Guatemala 2023: 18 binomios presidenciales firman declaración 'Vida y Familia' de la asociación La Familia Importa. *Prensa Libre*. https://www.prensalibre.com/guatemala/elecciones-generales-guatemala-2023/elecciones-en-guatemala-2023-17-partidos-politicos-firman-declaracion-vida-y-familia-de-la-asociacion-la-familia-importa-breaking/

La Iglesia offshore de Harold Caballeros (9 de mayo de 2016). *Plaza Pública*. https://www.plazapublica.com.gt/content/la-iglesia-offshore-de-harold-caballeros

Lindsay, D. Michael (2006). Is the National Prayer Breakfast Surrounded by a 'Christian Mafia'? Religious Publicity and Secrecy within the Corridors of Power. *Journal of the American Academy of Religion, 74*(2), 390-419. [Dossier Religion and Secrecy].

McGavran, Donald A. (1980). *Understanding Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.

Moreau, A. Scott (2002). Gaining Perspective on Territorial Spirits. En A. Scott Moreau et al. (Eds.), *Deliver Us from Evil: An*

Uneasy Frontier in Christian Mission. Monrovia: World Vision International.

NAR Connections (varios años). https://narconnections.com/

Ruiz R., Gerardo (18 de marzo de 2018). Rony Chávez: Apóstol y Sombra de Fabricio Alvarado. *La Nación*. https://www.nacion.com/el-pais/politica/rony-chaves-apostol-y-sombra-de-fabricio-alvarado/3VCFXSJIWZD47DYRXM5I2DZU6A/story/

O'Neill, Kevin Lewis (2009). *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*. Berkeley: University of California Press.

O'Neill, Kevin Lewis (mayo de 2012). Pastor Harold Caballeros believes in demons: Belief and believing in the study of religión. *History of Religion, 51*(4), 299-316.

Oliva More, Daniel. (2004). La nueva reforma apostólica y la apostolicidad de la iglesia. *Signos de Vida*, pp. 27-31.

Ortiz, Gerson (17 de julio de 2023). Video de "Cash" Luna fue editado y sacado de contexto como él asegura. *La Linterna*.

Osborn, Frederick (2015). *The New Reformation: An assessment of the New Apostolic Reformation from Toronto to Redding.* Autoeditado.

Rodriguez, Shirlie (7 de agosto de 2023). La campaña negra contra Arévalo que se predica desde los púlpitos evangélicos. *Prensa Comunitaria*. https://prensacomunitaria.org/2023/08/la-campana-negra-contra-arevalo-que-se-predica-desde-los-pulpitos-evangelicos/

Silvoso, Ed (2007). *Transformation: Change the marketplace and change your world.* Raleigh: Regal Books.

Simpson, Sandy (2 de febrero de 2006). Dominionism Exposed. *Apologetics Coordination Team*. https://www.deceptioninthechurch.com/dominionismexposed.html

Solano, Luis (9 de mayo de 2016). Iglesias, política y millones de dólares: Harold Caballeros y los #PanamaPapers. *Centro de Medios Independiente*. https://cmiguate.org/iglesias-politica-y-millones-de-dolares-harold-caballeros-y-los-panamapapers/

Stewart, Katherine (2019). *The Power Worshipers: Inside the Dangerous Rise of Christian Nationalism*. Nueva York: Bloomsbury Publishing.

Stewart, Katherine (2025). *Money, Lies, and God: Inside the Movement to Destroy American Democracy.* Nueva York: Bloomsbury Publishing.

Taylor, Matthew D. (2024). *The Violent Take it By Force: The Christian Movement That is Threatening Our Democracy*. Minneapolis: Broadleaf Books of Fortress Press.

The Pilgrim Path y Proto-Protestantism (1 de febrero de 2017). American Dominionism and Europe's Evangelicals. *Proto-Protestantism* [blog]. http://proto-protestantism.blogspot.com

Trangerud, Amanda Hanne (12 de mayo de 2021). The American Cyrus: How an ancient king became a political tool for voter mobilization. *Religions, 12*(5), 354. https://doi.org/10.3390/rel12050354

Tribunal Supremo Electoral Guatemala, SA. (20 de agosto de 2023). Resultados Preliminares 2023, Segunda Elección de Presidente y Vicepresidente de la República. https://www.tse.org.gt

Vichez, Dánae (25 de agosto de 2023). How conservative stronghold Guatemala elected a progressive president. *Open Democracy*. https://www.opendemocracy.net/en/5050/guatemala-bernardo-arevalo-presidency-politics-candidates-election/

Wagner, C. Peter (1999). *Church Quake! The explosive power of the New Apostolic Reformation*. Ada: Baker Publishing Group.

Wagner, C. Peter (12 de abril de 2012). The New Apostolic Reformation. *Renewal Journal.* https://renewaljournal.com/2012/04/12/the-new-apostolic-reformation-byc-peter-wagner/

Weaver, John (2016). *The New Apostolic Reformation: History of a Modern Charismatic Movement.* Jefferson: McFarland Press.

Wallnau, Lance (2016). *God's Chaos Candidate: Donald J. Trump and the Unraveling of America*. Keller: Sheep Killer Media Inc.

Wallnau, Lance y Johnson, Bill (2013). *Invading Babylon: The Seven Mountain Mandate*. Shippensburg: Destiny Image.

Wallnau, Lance y Maiden, Michael (2011). *Turning the World Upside Down: Discipling the Nations with the Seven Mountain Mandate*. Shippensburg: Destiny Image.

White House (7 de febrero de 2025). Presidential Action: President Trump Announces Appointments to White House Faith Office. *White House*. https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/02/president-trump-announces-appointments-to-the-white-house-faith-office/

Wyss, Jim (30 de marzo de 2018). Are Evangelical Politics Reshaping Central American into the new Bible Belt?. *The Miami Herald*. http://www.miamiherald.com/news/nation-world/world/americas/article207342744.html

Zeitchik, Alexander y Lord, Christopher (7 de febrero de 2019). How a Demon-Slaying Pentecostal Billionnaire is Ushering in a Post-Catholic Brazil. *The New Republic*. https://newrepublic.com/article/153083/demon-slaying-pentecostal-billionaire-ushering-post-catholic-brazil

Cowori: misioneros caníbales y otros demonios

La evangelización de los indígenas waorani (Ecuador)

Susana M. Andrade

Doi: 10.54871/ca26cs07

Introducción

La llegada de los misioneros protestantes norteamericanos a América Latina, a fines de la década de 1950, impulsó una política anticomunista estadounidense dirigida a los países de América Latina para detener el ejemplo de Cuba. Esta política se basó en la implementación de proyectos de desarrollo, salud, educación y evangelización. La guerra fría con la Unión Soviética y la revolución china de Mao Zedong habían conquistado los corazones de los jóvenes latinoamericanos con un discurso antiimperialista y anticapitalista. Para los misioneros americanos y los empresarios petroleros, el comunismo y el catolicismo tenían una misma raíz demoníaca. En el caso de las empresas petroleras, en Ecuador, el comunismo se asoció con los detractores de la explotación petrolera, los sindicatos y las luchas por los derechos laborales. Tanto misioneros como empresarios compartieron un mismo credo bautista,

cuyo propósito fue salvar y civilizar a los pueblos no contactados con el fin de acceder y explotar los territorios indígenas ricos en petróleo. El rol del cristianismo evangélico y los intereses económicos y políticos de las transnacionales petroleras convergieron para la expansión del capitalismo transnacional y la propagación de los valores de dependencia y mercado. En este plan, el Estado ecuatoriano jugó un papel clave proporcionando apoyo incondicional, recursos, contratos y concesiones a las empresas y las misiones norteamericanas.[1]

Los indígenas waorani, quienes habitan la selva amazónica ecuatoriana, se mantuvieron sin contacto hasta las décadas de 1960 y 1970, cuando los misioneros estadounidenses irrumpieron en sus vidas, con el mensaje bíblico, los valores y la moral de la cultura blanco-mestiza. El grupo de nómadas cazadores-recolectores, de no más de 500 habitantes, no conocía el metal, ni el bien y el mal tal y como los definen las visiones judeocristianas, y vivía épocas de guerra y paz intertribal al ser contactado por los misioneros evangélicos y las empresas extractivistas. Antes del contacto, en 1958, eran férreos guardianes del bosque y mataban con lanzas a todo intruso que se atreviera a entrar en su territorio, fueran estos misioneros, colonos, comerciantes, exploradores, militares, u otros indígenas, a quienes los llamaron *cowori*. Esa palabra se puede traducir como extraño, caníbal, no humano, aquel que amenaza la tierra, el bosque y, con eso, la vida de los waorani quienes se definen a sí mismos como "las verdaderas personas".

En este capítulo se analizan las motivaciones, la fe y la determinación de los misioneros por llevar el mensaje bíblico y "la civilización" a los waorani.[2] Entre algunas razones, el sentido del sacrificio

[1] Esta investigación contó con el apoyo de la Dirección de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Próximas versiones sobre el tema más serán publicadas en las ediciones de Meza y Ciurlo (2025) y Florez y Feitoza (2026).

[2] Recurro a los términos civilización, civilizatorio tal y como lo utilizan los waorani y los misioneros norteamericanos para referirse al momento del contacto cultural con la sociedad occidental a partir de 1958.

y la existencia de un plan divino están en la base de su misión de dar a conocer la "verdadera" fe, un Dios único y la salvación del alma. Se examinan la dinámica del contacto cultural y los desencuentros entre lógicas culturales diametralmente opuestas.

La investigación se realizó en las comunidades waorani de Toñampare, Bameno, Keweirono y Guiyero, Tobata, Miniguano y Dicaro, y se entrevistaron más de 60 mujeres y hombres, jóvenes y ancianos, en un periodo que se extendió entre los años 2018 y 2024. Además, se revisaron fuentes secundarias tales como testimonios, memorias, películas, diarios y crónicas de los misioneros protestantes y católicos.

Si bien el trabajo se centra en los procesos de contacto y evangelización cristianas, gradualmente se amplió el análisis al rol del Estado ecuatoriano y de las multinacionales petroleras.

La cultura waorani

Los waorani, antes conocidos como *aucas*, habitaron la selva amazónica entre los ríos Napo y Curaray, en las provincias de Napo, Orellana y Pastaza del Ecuador.[3] Esta sociedad igualitaria y autosuficiente rechazó históricamente cualquier forma de intercambio y comercio con el mundo exterior. Su aislamiento se reflejó incluso en la lengua, al no pertenecer a familia lingüística conocida. "Permanecieron aislados de los colonos blancos, caucheros y de otras tribus indígenas debido a su continua hostilidad" (Rival, 1996, p. 24). Otro rasgo destacado fue la flexibilidad cultural: "nadie puede ser obligado a nada y, en general, nadie tiende a obligar a nadie. Rige el pleno reconocimiento, el pleno respeto al derecho del individuo a actuar de manera independiente" (Yost, 1981, p. 110). Si bien existen reglas de matrimonio, residencia y formas de poder

[3] El término auca en kichwa significa salvaje y fue el nombre utilizado para designar a los waorani antes del contacto.

situacional como en otras tribus amazónicas, la no observancia no fue sancionada. La adaptación al ambiente ribereño reflejó dicha plasticidad cultural, pues antes del contacto habitaron las zonas altas del bosque, lo que supuso un ajuste al entorno de los ríos, las canoas y la dieta. Esta cualidad adaptativa representó una forma de resistencia a las ideas, tecnologías, hábitos, estilos de vida y valores de la sociedad moderna.

Otro rasgo significativo de los waorani es el humor y la risa que revela una alegría de quienes no toman las cosas con tanta seriedad, ni le dan importancia, ni gravedad a los hechos; viven el presente en total plenitud, tal y como describe un misionero del ILV que trabajó con los pirahãs en la Amazonía brasileña:

> Los pirahãs se ríen de todo. Se ríen de sus propias desgracias: cuando la choza de alguien se derrumba durante una tormenta, sus ocupantes se ríen más fuerte que nadie. Se ríen cuando pescan muchos peces. Se ríen cuando no pescan nada. Se ríen cuando están llenos y se ríen cuando tienen hambre. (Everett, 2008, p. 143)

Para los misioneros protestantes, esta levedad de espíritu fue desconcertante; la risa durante los cultos, la falta de atención al mensaje bíblico, la indiferencia a las ideas e imágenes del infierno, la condenación del alma, el bien y el mal. Pocos misioneros reconocieron la inutilidad de "salvar" a un grupo que rechazaba ser salvado, a menos que se los convirtiera en víctimas, tal y como explica Everett:

> Pensé de nuevo en el desafío del misionero: convencer a un pueblo feliz y satisfecho de que está perdido y necesita a Jesús como su salvador personal. Mi profesor de evangelización en la Universidad de Biola, el Dr. Curtis Mitchell, solía decir: "Tienes que lograr que se pierdan antes de poder lograr que se salven". Si las personas no perciben una carencia grave de algún tipo en sus vidas, es menos probable que acepten nuevas creencias, especialmente acerca de Dios y la salvación. (Everett, 2008, p. 474)

Las creencias waorani forman parte de una ontología animista en la cual los espíritus de los animales, las plantas, los árboles, los muertos y ciertos objetos tienen vida propia, agencia, alma, jerarquía y cohabitan con los waorani. La forma de comunicación más común, entre entidades, es a través del sueño. Los sueños presagian, anticipan, auguran, previenen enfermedades, anuncian visitas, advierten muertes y accidentes. Ahora, como cristianos, dicen soñar "en la sangre y corona de Jesucristo", pero también en Dayuma, Raquel, los profetas del evangelio y el paraíso.

La comunicación con los espíritus poderosos de la selva y con el más allá es asunto de los chamanes, quienes cuentan con la fuerza y el espíritu de la gran boa, el jaguar, el puma, la guatusa, el águila o el venado. La iniciación de un chamán se transmite a través de otro familiar, quien cura la enfermedad de un paciente. El poder de sanar se adquiere por medio de plantas alucinógenas, con la práctica del ayuno, una dieta estricta (sin sal ni azúcar) y reclusión en el bosque. En la actualidad, ya no hay verdaderos curanderos debido al consumo de sal y azúcar; por lo tanto, ya no tienen fuerza suficiente. "Los últimos fueron Kareno y Boya y tuvieron poderes contra el viento y los desmayos", explica Moi, el hijo de un chamán.

Igualmente, los ancianos de la comunidad de Keweirono explican:

> Chamanes son papá de tigre, curan y ayudan, así curando pasan el poder al enfermo y este podrá curar. Cuando sopla el chamán, se queda su poder y pasa el espíritu al enfermo. Cuando muere el cuerpo (del viejo chamán) sale tigre y pasa al siguiente chamán. Tigre nunca muere, solo cambia de cuerpo. Cuando se enoja chamán mata, a través de la anaconda manda a comer. (Grupo focal con pikenani, Keweirono, agosto de 2018)

Las causas de algunas enfermedades son atribuidas a los chamanes pues se cree que son producidas por los espíritus. Sin embargo, para las enfermedades del exterior dicen no tener remedio.

> Para gripe de ciudad no hay remedio, de esas enfermedades no se sana. Enfermedad wao es por ataque de chamán, la mirada enferma, quedamos débiles, espíritu de la noche enferma. Los animales que curan son culebra, boa, anaconda, enfermedad de pájaro es peligrosa, mata. Los problemas atraen a la anaconda gigante. (Grupo focal con pikenani, Keweirono, agosto de 2018)

Debido a la escasez de chamanes waorani, ahora la población frecuenta a curanderos kichwa, con la esperanza de ser protegidos de las interminables guerras entre brujos.

Operación auca: los mártires evangélicos

El protestantismo evangélico estadounidense estuvo influenciado por las narrativas misioneras, que exhortaron a los jóvenes a evangelizar tribus salvajes en lugares inhóspitos para la salvación de sus almas. La ayuda desinteresada y el sometimiento a la voluntad de Dios eran los ideales que debía practicar un buen cristiano y misionero. Así, esas personas confiaban rotundamente en que Dios les abriría los caminos y les proporcionaría la fuerza para traducir el evangelio e iniciar la conversión.

Desde la década de 1950, varias misiones protestantes se establecieron en el Ecuador entre los grupos kichwa, siona, secoya, cofán, tsáchil y chachi. Sin embargo, el mayor desafío fue contactar a los waorani, la tribu más feroz de la que se tenía noticia. Fue así como, en 1956, cinco jóvenes misioneros intentaron un contacto pacífico con los waorani, para lo cual elaboraron un plan conocido como "operación auca", el cual consistió en sobrevolar el territorio, para identificar viviendas indígenas y lanzar regalos junto con las fotos de los misioneros.[4]

[4] Los regalos enviados por los misioneros consistieron en ropa, sal, velas, cuchillos, ollas, machetes y hachas, mientras que aquellos que los indígenas retornaron fueron loros, coronas de plumas, pájaros y ardillas.

Antes y durante la "operación auca", los misioneros percibieron, según sus relatos, numerosas señales divinas: desde hallar las viviendas, observar la euforia al abrir los regalos y recibir obsequios por parte de los indígenas.[5] A pesar del alto riesgo de aterrizar en una playa del río Curaray, el plan divino parecía favorable.

El resultado de la "operación auca" fue la muerte con lanzas de los cinco misioneros estadounidenses. La noticia nefasta se difundió por medios y estaciones de radio locales e internacionales [HCJB], cadenas de televisión, diarios y revistas de Estados Unidos y el resto del mundo. El relato de la masacre evidenció el 'salvajismo' de una tribu, que había terminado con las vidas prometedoras de cinco jóvenes misioneros que arriesgaron sus vidas por la salvación de los indígenas. Los misioneros se convirtieron en mártires cristianos al cumplir el mandato bíblico de "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará" (Biblia, 1975, Marcos 16:15).

> Los misioneros muertos en manos waorani se convirtieron en figuras nacionales. Los americanos, especialmente los evangélicos, estuvieron atraídos por la historia de estos jóvenes: su fe, su ingenuidad americana, sus aventuras pioneras, su deseo de arriesgar sus vidas, y la valentía de sus esposas. (Long, 2019, p. 22)

Las muertes de los misioneros produjeron una enorme publicidad para el Instituto Lingüístico de Verano [ILV], que recaudó fondos y fama para financiar nuevos intentos de pacificación de los waorani. "No solo había reaccionado la iglesia en Estados Unidos, sino que en Ecuador hasta los indios quichuas y jíbaros se estaban apuntando como evangelistas y misioneros" (Long, 2019, p. 36).

En 1934, Cameron Townsend había creado el Instituto Lingüístico de Verano como un campamento de verano en el estado de

[5] El sistema de envío de regalos por aire lo inventó el piloto Nate Saint y consistió en atar una cuerda a un balde en la avioneta y bajarlo al suelo lentamente. Este sistema fue utilizado para proveer de productos y medicinas a las estaciones misioneras.

Arkansas. Antes de eso, había fundado dos organizaciones, por separado pero complementarias, al ILV: Wycliffe Bible Translators y Jungle Aviation and Radio Services [JAARS]. La importancia de estos ministerios residía en traducir la Biblia:

> Los misioneros del ILV no predican ni bautizan. Evitan los roles de pastor. Más bien, creen que la manera más eficaz de evangelizar a los pueblos indígenas es traducir el Nuevo Testamento a su idioma. Dado que el ILV también cree que la Biblia es literalmente la palabra de Dios, entonces la Biblia debería poder hablar por sí misma. (Everett, 2008, p. 408)

La pacificación

Raquel Saint, hermana del piloto asesinado, escuchó el llamado divino para continuar con el contacto y comenzó una segunda "operación auca". Esta vez con más cautela y planificación. Primero, se trasladó al Ecuador desde el Perú, donde trabajaba de misionera con los indígenas sharpas. El segundo paso fue buscar la manera de aprender la lengua indígena, el wao terero, para lo cual localizó a una mujer waorani que había huido de su clan y vivía en una hacienda cauchera con mestizos e indígenas kichwas. Con ella aprendió sobre la cultura y el idioma wao terero. Dos años después de la matanza de los misioneros, en 1958, Dayuma, Raquel y la viuda Elizabeth Elliot entraron al clan guiquitaire de Dayuma. De esta manera Raquel inició el contacto con los waorani de la mano de Dayuma, la primera waorani convertida al evangelismo.[6] Raquel permaneció 35 años con los waorani y murió en 1994. Dayuma murió veinte años más tarde, en 2014, respetada y apreciada por haber

[6] Existe una amplia literatura misionera sobre la transmisión de conocimientos de Dayuma a Raquel Saint. Véanse *Operation Auca: Contact and Evangelization of the Waorani Indians* (Andrade, 2025), *God in the Rainforest* (Long, 2019), *Though gates of splendor* (Elliot, 2002), *The Dayuma Story* (Wallis, 1960) y *Aucas Downriver* (Wallis, 1973).

legalizado el territorio waorani y agrupado a los clanes enemigos. Sin embargo, su fe cristiana fue disminuyendo con el pasar de los años y su memoria sufrió cambios; los relatos actuales dan cuenta de su metamorfosis animal (en venado) tal y como sucedía tradicionalmente con los poderosos shamanes y grandes guerreros.

El principal método de evangelización del ILV, con Raquel al mando, fue agrupar a los cuatro clanes enemigos en un territorio delimitado con una extensión de 1.600 km^2, conocido como "protectorado"; esta empresa tomó más de veinte años en juntar al 80 % de la población waorani. Saint y Dayuma gobernaron con base en la entrega de regalos, comida, mercancías, arreglos matrimoniales y promesas de paz y abundancia celestial.

La ubicación y movilización de los clanes se realizó con sobrevuelos en helicópteros, lanzamiento de regalos con grabaciones de Dayuma invitándolos a reunirse en Tiweno, el protectorado. Para ello se valieron del apoyo de cientos de horas de vuelo y de las compañías petroleras interesadas en desalojar a los waorani de sus territorios debido al hallazgo de grandes yacimientos de petróleo.

La colaboración de fugitivos y cautivas waorani como enlaces con sus clanes no contactados fue trascendental para el contacto y traslado de la población. Para llevar a cabo la reubicación de los clanes se les prometió abundante comida, mujeres, hachas, machetes y el fin de las guerras intertribales. "Aprendimos a civilizar, a vivir en paz, a dejar de pelear, a respetar, a no robar", recuerda Ogay cuando su familia se desplazó al protectorado en Tiweno impulsados por las palabras y los regalos de Dayuma y Toña que habían llegado del cielo.[7]

Los waorani de río abajo llegaron cansados al protectorado y aún recuerdan los bautizos en el río, la nueva comida, las películas sobre el fin del mundo, la predicación en su idioma y por parte de misioneros waorani, la vida de Jesucristo, los ángeles, la

[7] Toña fue el primer misionero y mártir waorani, quien evangelizó a su clan baiwairi y fue asesinado por sus propios parientes.

prohibición de construir lanzas, el veto a la poligamia, los cantos cristianos, y un sinnúmero de interdicciones. Los pikenani o ancianos lo recuerdan así:

> "No matar, no hacer esto, no hacer aquello, no vivir con mujeres, no hacer nada, así educaban"; no guerra, no baile, viva bien, camino de Dios único camino; nuestro Señor vino a salvar y está escribiendo pecados. Carne a la tierra, alma al cielo. Eso prohibido, esto prohibido. Católicos no valen; cuando viene Dios cristiano vamos a salvar, subir al cielo, los no cristianos al infierno. (Andrade, 2025, p. 14)

La reubicación constituyó una especie de éxodo hacia una tierra prometida que implicó largas caminatas recordadas por el hambre, el cansancio y el miedo a un encuentro con los clanes hostiles. El contacto con las familias de río abajo fue conflictivo pues se trató de los enemigos del clan guiketari (de Dayuma) que habían incursionado en sus territorios, habían matado y secuestrado mujeres en el pasado. El mensaje cristiano sobre el fin del mundo ayudó a apresurar la partida. Así lo recuerda Oncaye: "Huimos por el fin del mundo, llevando solo yuca y plátano y dejando todo atrás. Caminamos cinco, ocho días solo comiendo de la cacería, Dayuma nos encontró en Sapino con arroz y azúcar".

Para 1972, la mayoría de los clanes habían abandonado su territorio tradicional, movilizándose a Tiweno que se encontraba en el extremo sur occidental de su territorio; con la mudanza, miles de kilómetros quedaron despejados para la exploración y explotación petrolera.

Desde aquel entonces se formó a los primeros misioneros waorani del clan guikitare, los mismos que habían asesinado a los jóvenes misioneros en 1956: Kimo, Mincaye, Kome, Guikita, Amo, Paa y Koba. Toña, del clan wepeiri, se convirtió en el primer mártir waorani al ser asesinado por sus parientes, que no aceptaron el mensaje evangélico, ni su trasladado al protectorado.

Mientras eran "civilizados", en el protectorado surgieron múltiples problemas relacionados con el paso de una vida trashumante a

una sedentaria, entre los que estuvieron los contagios de enfermedades con muertes, riñas y revueltas entre clanes; la disminución de la cacería y la pesca; el rechazo de la nueva dieta y la desconfianza a las vacunas, entre algunos conflictos. En este ambiente de caos rechazaron los matrimonios mixtos con indígenas kichwas y las formas de organización social cowori que fomentaron Dayuma y Raquel. Además fueron indiferentes al mensaje cristiano del pecado, la culpa, el infierno y el alma. La pacificación trajo grandes cambios para los cuáles no estaban preparados, como se examina más adelante.

Al abandonar el protectorado y retornar a sus antiguos poblados, las familias de los clanes wepeiri y baiwairi encontraron que las compañías petroleras se habían instalado en sus territorios. Hallaron carreteras, equipos, maquinaria, campamentos, helicópteros y pistas de aterrizaje. Los petroleros los esperaban para firmar convenios, ofrecerles trabajo, proveerlos de luz eléctrica, agua, centros de salud, escuelas y mucho más. El interés de las compañías no era el evangelio, como sus anteriores benefactores; ellos buscaban ganancias con la explotación del petróleo en el territorio indígena.

¿Fue el protectorado parte de un plan maestro entre petroleros y misioneros para despejar la zona y terminar con la violencia waorani? La colaboración entre empresas y misiones era ampliamente conocida desde la llegada de la compañía Shell en la década de 1940. A su partida, cedieron al ILV instalaciones, viviendas, pistas de aterrizaje, equipos aeronáuticos, radios, al igual que lo hicieron otras empresas como Texaco, Conoco, Maxus y Anglo, Grace Oil y Occidental. A los empresarios y misioneros estadounidenses los unía un mismo origen y filiación religiosa.

Conocer para destruir

Para la tarea de evangelización, Raquel aprendió la lengua indígena wao terero y varios aspectos de la cultura waorani, como los

relatos sobre el origen del mundo, la importancia de la guerra con lanzas, y la existencia de los babitare, unos seres del inframundo quienes enseñaron a los waorani a afilar las lanzas. Se interesó en la historia de un creador de animales, hombres y ríos, waengongi y escuchó atentamente las narraciones sobre duranibai, el tiempo de los inicios (Wallis, 1960, p. 168).

Esta información recogida por la misionera fue clave al momento de evangelizar, pues los capítulos y versículos bíblicos traducidos estuvieron relacionados con las costumbres e ideas que debían desaparecer. Los demonios (espíritus) de los jaguares y chamanes capaces de poseer y dominarlos fueron purificados con la historia de los gadarenos cuando Jesús expulsó a los demonios (Biblia, 1975, Mateo 8:28). En una cultura donde la venganza tenía un papel central, las historias bíblicas sobre el perdón fueron aprovechadas con los relatos de la crucifixión o la historia del rey David. Los salmos también fueron valiosos al aludir directamente a las lanzas: "Ha puesto fin a las guerras en todos los confines de la tierra; ha quebrado los arcos, ha destrozado las lanzas, ha arrojado los carros al fuego" (Biblia, 1975, Salmo 46:9).

De todas las historias y mandamientos bíblicos aleccionados, el más importante fue el de "no matar", seguido por las nociones de pecado, castigo, culpa, el fin del mundo y la segunda venida de Cristo. También precisaron que "no todos los cowori eran iguales pues había aquellos que amaban a Dios y aquellos que no lo hacían" (Wallis, 1960, p. 257). Hallaron dificultad en traducir partes de la Biblia al no existir conceptos y categorías lingüísticas en wao terero. Al respecto, la misionera Catherine Peeke, explicó:

> Existen deficiencias en el vocabulario porque los aucas aparentemente han vivido sin ningún conocimiento del mundo civilizado. No existen los conceptos de comprar, vender, o incluso intercambiar; o cualquier forma de trabajo especializado, organización religiosa o de gobierno [...] mercados y fronteras políticas son desconocidos para ellos. No conocen ninguna relación amo-siervo, rico-pobre. No se

> reconocen situaciones de enseñar-aprender [...] parecían no tener la idea de oración. El hijo de Dios fue traducido como la cría de cierta especie de pez. (cit. en Stoll, 1985, p. 417)

Para algunos estudiosos, el protectorado constituyó una especie de resguardo de las vidas indígenas, pues los militares y petroleros los habrían exterminado, cansados como estaban de sus incursiones en trochas, campamentos petroleros y poblados para saquear comida, hachas, machetes, y todo lo que encontraban a su paso. La disminución de muertes por venganzas fue consecuencia del fin de las guerras.[8]

Entre las críticas al ILV se puede señalar que el protectorado constituyó una forma de dominación colonial, que buscó controlar a una población con fines de adoctrinamiento y destrucción cultural. Los misioneros no reconocieron ningún valor a una cultura que había logrado sobrevivir gracias a una adaptación insuperable al medio ambiental tropical. Tampoco apreciaron las virtudes, los valores, la felicidad, la dignidad y el orgullo indígena; el sentido moral cristiano prevaleció, y por ello se enfocaron en erradicar la guerra, el nomadismo y la poligamia, mientras satanizaron los demás aspectos de la cultura waorani.

Choque cultural

La irrupción de los waorani en la modernidad acarreó desorden, tragedias y enfermedades. El contacto fue tan repentino que no lograron comprender los códigos, el lenguaje y los valores de la sociedad blanco-mestiza. Pasarán varias generaciones para explicar la devastación que ha causado el extractivismo, la sociedad de consumo y el fundamentalismo cristiano, a pesar de saber que los cowori traerían la destrucción de la vida y devorarían la tierra.

[8] La información proviene de las entrevistas con los misioneros capuchinos Miguel Ángel Cabodevilla, Juan Carlos Andueza y José Miguel Goldaraz (febrero de 2023).

La presencia extranjera en los poblados wao continúa siendo una amenaza y la principal forma de explicar los males y desgracias que acontecen.

La persistencia e incongruencia de lógicas opuestas se reflejaron de distintas maneras; por ejemplo, cuando un pastor wao, que participó en la matanza del 2003 en contra del grupo no contactado taromenane, justificó su accionar explicando que no eran cristianos; un raciocinio que corresponde a la época de la guerra cuando mataban a los cowori por no ser waorani. Existen otros ejemplos de inconsistencias que se expresan en formas de violencia contra colonos o vecinos kichwa debido a la ira o extrema tristeza, emociones que antes iniciaron las guerras tribales.[9]

El cruce y los cortocircuitos mentales surgieron por los precipitados cambios culturales reflejados en matrimonios mixtos, divorcios, alienación consumista, redes sociales, individualismo, crisis de identidad, nuevos estilos de vida o conflictos intergeneracionales, en fin, los males de la 'civilización'.[10]

Respecto al cristianismo, poco o nada han asimilado. Para los misioneros, los waorani no son buenos cristianos porque beben y mienten. Según los pastores waorani: se defienden al decir que "beber no es matar"; su identidad evangélica está más vinculada con el fin de las guerras (Andrade, 2025, p. 18). Durante el culto ríen y conversan sobre las actividades diarias de cacería, pesca, construcción de casas, los sueños, los viajes, tal y como lo hacían en los inicios del contacto, y por lo cual se lamentaron amargamente las

[9] Algunos relatos refieren el descontrol de las emociones debido a la ruptura de normas de conducta, reglas de matrimonio o a la carencia de vías tradicionales de desfogue emocional.

[10] Patricio Trujillo dirige un proyecto sobre "Salud mental en el Ecuador: adaptación cultural de la guía de intervención de trastornos" (PUCE, 2024). Respecto al tema de las masacres, hay que entenderlas en el contexto cultural de las venganzas y los raptos. Véanse: *El exterminio de los pueblos ocultos* (Cabodevilla, 2004), *Una tragedia ocultada* (Cabodevilla y Aguirre, 2013), "Intercambio, guerra y venganza: el lanceamiento de Ompure Omeguai y su esposa Buganei CAIGA" (Narváez, 2016), "Tiempos de guerra y tiempos de paz, continuum simbólico de un pueblo de reciente contacto: el caso etnográfico de los waorani en la Amazonía ecuatoriana" (Narváez y Trujillo, 2020).

primeras misioneras estadounidenses. El pensamiento cristiano binario, que divide a la religión del resto de las actividades de la vida, al parecer no se consolidó; las estructuras mentales waorani siguen vigentes, conectadas con la vida social de las personas, las plantas, los animales, los sueños y las cosas.

Los misioneros capuchinos

La Iglesia católica llegó con cierto retraso al escenario waorani; entró a desempeñar un rol social y político más que religioso, un estilo de evangelización distinto. En el reparto del país, a los capuchinos se les asignó, en 1965, la evangelización de los indígenas waorani, siona, secoya, cofán y kichwa, en un territorio de 29 mil km^2, con una población de 4.500 habitantes. "El nuncio apostólico alabó a los capuchinos que, con tanto celo, abnegación y sacrificio, difunden el evangelio en las inhóspitas regiones del oriente pobladas por los indómitos aucas" (Grández, 1997, p. 79).

La prefectura de Aguarico erigida en 1953 fue confiada a la orden capuchina como territorio de misión. En 1964 asumió la dirección del Vicariato el sacerdote español Alejandro Labaka (Grández, 1997, p. 82).

Al igual que con las misiones protestantes, el gobierno ecuatoriano de Velasco Ibarra (1952-1956) firmó un convenio con la orden capuchina, para promover la colonización y civilización de las tribus "no controladas" del oriente, la fundación de colonias de blancos o de indios, la apertura de escuelas y talleres, la construcción de caminos, el adelanto "moral" y económico de la población, y la atención sanitaria, labores que, a cambio, recibieron el apoyo financiero del Estado para las obras junto a los salarios a los profesores, el sostenimiento de los internados y el otorgamiento de la nacionalidad ecuatoriana a los misioneros extranjeros (Grández, 1997, p. 87).

Para los misioneros católicos de aquel entonces, el objetivo fue evangelizar y civilizar a los indígenas a través de la catequesis, la celebración de sacramentos y la educación en escuelas e internados. La mentalidad de la época fue imponer una religión y una cultura occidentales para eliminar toda huella de la cultura indígena. Según esta concepción colonial, los nativos fueron considerados salvajes, inferiores, violentos, ignorantes, inmorales y lujuriosos, rasgos que debían erradicar por medio de la cristianización, la aculturación y la integración a la sociedad dominante. Esta visión racista y excluyente fue compartida por las élites, las autoridades locales, los hacendados, los caucheros, los comerciantes, los militares y la población mestiza en general.

La estrategia de educación se llevó a cabo por medio de internados, lo que permitió el control físico, mental y espiritual de los niños, quienes, lejos de sus familias, su idioma y su cultura fueron presa fácil de un adoctrinamiento destinado a "blanquearlos" y destruir sus tradiciones y costumbres. La experiencia de los internados católicos en el Ecuador se conoce poco, pero algo se ha escrito de los internados salesianos entre la población shuar.

> Hicieron la guerra para destruir nuestra cultura [...] los salesianos trataron de hacer que perdamos lo nuestro a base de castigos. De las manos de mi mamá me habían llevado jalando, a la fuerza, pero según ellos era para mi bien. (Ortiz, 2022, pp. 117-118)

El internado capuchino de Rocafuerte funcionó durante 34 años, de 1946 a 1980, con más de 300 alumnos. Otros internados se crearon en la ciudad del Coca, para mujeres indígenas, en la misión de Pompeya y en la comunidad de Pañacocha.

En Colombia existen varios estudios sobre los internados capuchinos entre los indígenas arhuacos, que fueron considerados nefastos, pues castigaron a los niños por hablar sus lenguas, prohibieron las visitas familiares, el uso de la vestimenta, la música y los cantos tradicionales; el corte del cabello fue utilizado como una sanción común. En 1982, después de 66 años de vivir en su

territorio, los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta expulsaron a los capuchinos, agobiados por los abusos, la explotación de los niños y la destrucción cultural. Luego de la expulsión, los indígenas demandaron al gobierno colombiano acciones de reparación a través de programas de educación bilingüe, recuperación de la tradición y fortalecimiento cultural. Concluyeron que la acción misionera había causado la desgracia más grande, puesto que los indígenas que iban saliendo de las manos de la misión trataban con odio a sus familias, se avergonzaban de su propia cultura, algo que habían aprendido de los misioneros (Duarte, 2018, p. 35).

Dicha evangelización colonizadora, racista, discriminadora de corte conservadora, cargada de complejos de superioridad, ignorancia y desamor a las culturas indígenas fue reemplazada por una misión con elementos sociales y políticos fruto de la reforma católica, como se indica a continuación.

La reforma católica

La historia de la Iglesia católica tomó un giro radical a partir del Concilio Vaticano II, cuando se produjeron reformas respecto a las misiones, a la relación con las religiones no cristianas, el respeto a otras culturas, a la espiritualidad de las minorías étnicas y a la relación con los protestantes, entre algunos temas que trataron los documentos y decretos conciliares.

En 1968 y 1979 se celebraron las conferencias episcopales latinoamericanas [CELAM] de Medellín y Puebla, espacios donde se proclamó una evangelización cercana a la realidad y a los problemas sociales y políticos; así nació la Teología de la Liberación, la opción por los pobres, el interés por conocer y respetar las culturas indígenas y la urgencia de implantar una Iglesia viva y comprometida.

El espíritu conciliar tuvo corta vida y los obispos comprometidos se convirtieron en minoría. Hace poco tiempo el papa Francisco

volvió a enaltecer al Concilio Vaticano II al considerarlo "un hito eclesial marcado por una auténtica grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera" (Malavia, 2024).

Desde un contexto posconciliar se analizará lo acontecido en el vicariato de Aguarico y el empeño de los frailes capuchinos por poner en práctica las ideas centrales del Concilio en la evangelización waorani.

La evangelización posconcilio adoptó una dimensión política y religiosa. La orientación política abarcó el respeto a las culturas, la búsqueda de justicia, la defensa de la tierra, la denuncia de la explotación minera y petrolera, el acompañamiento, la resistencia, la organización de los derechos humanos, la salud, la educación, el compromiso y el estudio. La dimensión religiosa incluyó el aprendizaje, la escucha, la observación, el perdón y una misión integral que combinara las dos posiciones. Sin embargo, los caminos no se unieron ni complementaron, pues no todos los religiosos comulgaron con la lectura social del evangelio. Los que lo hicieron se volcaron a la defensa de la tierra, los derechos, la justicia; mientras otros prefirieron continuar con una religión sacramental de bautizos, matrimonios, confirmaciones, catequesis, misas y construcción de capillas.

En el caso de los misioneros capuchinos, la corriente política prevaleció sobre la religiosa. El obispo Alejandro Labaka había participado en el Concilio Vaticano II (1965), e intentó poner en práctica algunas nociones reformistas como la Teología de la Liberación, las semillas del Verbo divino, y la universalidad de los derechos humanos.

> Creo que antes de cargarles de crucifijos, medallas y objetos externos religiosos, debemos recibir de ellos todas las "semillas del verbo" ocultas en su vida real y en su cultura, donde vive el Dios desconocido. (Labaka, 2003, p. 103)

Para Labaka, no solo se trató de integrar a los waorani a la vida nacional a través del desarrollo social, también era importante

legalizar el territorio indígena y regular la actividad petrolera, por lo que propuso dos escenarios: declarar una reserva intocable o explotar el petróleo en territorio waorani respetando los derechos de los indígenas.

La misión capuchina de Aguarico aún presume de no haber bautizado a un solo waorani, ni formado catequistas, ni construido capillas, ni celebrado misas, todo ello como pruebas del respeto hacia la cultura de reciente contacto. Su misión consistió en acompañar, visitar, ayudar y aprender de los indígenas durante largos períodos de tiempo, reconociendo sus virtudes y valores culturales.[11] Según el vicario actual: "después de cincuenta años, la evangelización de los waorani debe avanzar"; él no es partidario de una evangelización "indirecta", entendida como de largo plazo.[12]

Corazón de mártir

Desde los 17 años, Alejandro Labaka descubrió su vocación de misionero; en 1947 partió a su primera misión en China, lugar donde sintió el llamado divino. Pidió a su provincial ser enviado "al país de más dificultad, donde más haya que sufrir y salvar almas" (Grández 1997, p. 29). En China, permaneció cinco años hasta que fue deportado por el gobierno comunista.

En 1957 llegó a Pifo en el Ecuador, un pueblo cercano a Quito, donde fue nombrado cura párroco. Años más tarde, solicitó su traslado a la prefectura de Aguarico: "Porque es necesario más sacrificio que el actual ministerio que ejerzo en la custodia y con más sacrificio, más soledad y más abandono y con menos halagos, por parte de mis feligreses, quiero ayudar más a la iglesia del silencio" (Grández, 1997, p. 64).

[11] Algunas autobiografías describen la evangelización indirecta. Véanse Labaka (2003), Tagliani (2004) y Santos (1996).
[12] Entrevista con el vicario de la provincia de Orellana, Nelson Piuza, Coca (junio de 2023).

En 1965 fue nombrado prefecto apostólico de Aguarico, confiándosele la evangelización de los waorani. El misionero llegó a la selva en un ambiente convulsionado: por una parte, las compañías petroleras habían encontrado abundantes yacimientos de petróleo en el territorio waorani y querían explotarlo, salvo por los ataques de los indígenas que cundieron el terror. Por otro lado, el vicariato vivía las tensiones posconciliares y su papel de mediador de los conflictos al interior y exterior de la Iglesia se volvió inevitable.

En su primera visita al clan wepeiri, en 1974, Labaka pidió su adopción en una familia waorani.[13] El misionero, sin conocer la lengua y frente a una cultura de reciente contacto, creyó descubrir las "semillas del Verbo" en los cantos y los mitos indígenas; consideró a los ancianos una especie de profetas del Antiguo Testamento, y en la desnudez física vio una metáfora para despojarse de sus juicios y prejuicios culturales.

La inculturación del evangelio se expresó en el respeto y la admiración a la cultura waorani.

> Tienen una vida familiar riquísima en relaciones humanas. Las noches he contemplado cómo se ríen, gozan, cuentan los acontecimientos del día [...]. Es una cultura familiar, igualitaria y hermosa, de unas cualidades que el mundo ha perdido y que tenemos que recuperarlas. (Grández, 1997, p. 182)

De regreso al ámbito mundano, las compañías petroleras le solicitaron intercambiar favores: horas de vuelo en helicóptero para ubicar a los pueblos no contactados (tagaeri, taromenane), a cambio de apoyo moral a los obreros y el control de los desmanes y robos del clan wepeiri. Araba, el hermano adoptivo del obispo y celebre asaltante, recuerda que Labaka les decía: "Deje que vivan los petroleros, son buenos, también son hermanos. En nuestro territorio todavía

[13] El clan wepeiri de aproximadamente 50 personas fue evangelizado, por el ILV, 20 años antes de la llegada de Labaka. El primer misionero protestante, Toña, fue asesinado por el padre de Inihua. Luego llegó el hijo de Dayuma, Sam Padilla, para integrarlos en su operación turística.

tuvimos venganza. Wareka [misionero ILV] también exhortaba a no pelear y vivir en paz".[14]

La situación se complicó cuando, a pesar de sus gestiones, continuaron los saqueos y muertes de obreros y la empresa sísmica francesa Société Générale de Géophysique [CGG] solicitó el apoyo del obispo. Las muertes habían sido cometidas por el clan no contactado tagaeri. Los wepeiri conocían de la ferocidad del grupo y aconsejaron a Labaka no aproximarse a ellos pues estaban de por medio venganzas pendientes y era peligroso entrar en su territorio. "Ellos no son como nosotros, son muy diferentes. Ellos no respetan, usted va a morir", le advirtió Araba. El aviso fue confirmado por los sueños de Araba que vio un árbol caído, tormentas con rayos, lluvia y viento. Pero el obispo se empeñó en "salvar" a los tagaeri. Labaka murió acompañado de la hermana Inés Arango con diecisiete lanzas. El don del martirio se les atribuyó seguidamente a sus muertes. En 1996 se inició un proceso de canonización del obispo Labaka y la hermana Arango (Grández, 1997, p. 292).

Algunos religiosos subrayan el papel redentor de Alejandro: "Las minorías habrían quizá desaparecido sin el soporte ideológico, espiritual y moral de Alejandro y su equipo que han dejado su vida" (Aizpurúa 2012, p. 136).

Los waorani rememoran la obra social de los capuchinos, la defensa del territorio, la minería ilegal, las denuncias contra los mecheros que continúan ardiendo en la selva. En el plano religioso no los distinguen de los protestantes.

En Dicaro, la familia que acogió a Labaka lo recuerda como aquel que: "trajo motor, construyó canoas, regaló animales domésticos, trajo semillas, llevó a Rocafuerte a educar, hablar español y conocer a los cofanes. Aprendimos cosas occidentales, comimos comida occidental, él vino a civilizarnos más, a hacer bien el contacto" (Andrade, 2024).

[14] Entrevista con Araba, líder de la comunidad de Dicaro (diciembre de 2023).

El rol mediador del obispo y su vocación de mártir lo condujeron al fin de su vida. La explotación petrolera no se detuvo con su muerte, más bien continuó con más ruido, contaminación, extorsión y violencia. Tal y como relata el ingeniero petrolero Viteri, testigo de los hechos: "La muerte del obispo y la hermana con el transcurso del tiempo sería una historia más de la Amazonía ecuatoriana, un cuento pasado y nada más que eso. Braspetro/ELF habían hecho grandes inversiones en el bloque 17, los trabajos de exploración no podían quedarse a medias" (Viteri, 2008, p. 348).

Invasión y explotación petrolera

Las transnacionales petroleras fueron otro actor clave en el contexto waorani.[15] Como examinamos anteriormente, con la creación del protectorado, las empresas ocuparon los territorios indígenas para la explotación de petróleo. Al retornar a sus antiguos territorios, los waorani del Parque Nacional Yasuní efectuaron tratos, repartos, saqueos, robos y negociaciones con las compañías petroleras y sus subsidiarias. Diferentes empresas entraron y salieron, de acuerdo con el fin de los contratos o nuevas licitaciones. Arribaron empresas americanas, francesas, inglesas, canadienses, españolas, argentinas, chinas y ecuatorianas; cada cual negoció contratos de forma diferente tanto con las comunidades como con la organización waorani [NAWE]. Unos acuerdos fueron más favorables que otros, dependiendo de la presión waorani (paros, robos, saqueos). La forma mercantil de relacionamiento con las petroleras y misioneros marcó los intercambios con los demás cowori, ya fuesen turistas, ecologistas, académicos, estudiantes, etc. Ser cowori se

[15] Esta sección está basada en entrevistas a exobreros waorani y en el libro autobiográfico de Jorge Viteri, quien fue empleado de las compañías GSI, CGG y Maxus entre 1965 y 1996.

identificó con ser proveedor de bienes, servicios, dinero y regalos, tal y como había sido la breve historia del contacto.

A continuación, se presenta una mirada general de la dinámica y los alcances de la actividad petrolera en alianza con los misioneros protestantes y católicos.

En 1965 el gobierno ecuatoriano adjudicó la provincia de Napo a la empresa Texaco-Gulf para explorar y explotar petróleo, que, a su vez, subcontrató a la Geophysical Service Incorporated [GSI] para realizar los trabajos de sísmica (trocha, perforación, topografía y laboratorio). En 1966, trabajaban 600 obreros en los territorios de los indígenas siona, cofán y waorani. El ILV se convirtió en un socio valioso de Texaco-Gulf y GSI, al suministrar avionetas, avión de carga, información y servicios médicos. Los capuchinos también colaboraron alquilando el internado de Pañacocha para los campamentos de la GSI y la CGG. Según Viteri, los capuchinos "no tenían recursos económicos, ni avionetas, ni pilotos, pero deseaban identificar y acercarse a los tagaeri sobrevolando el territorio con los helicópteros de las empresas petroleras" (Viteri, 2008, p. 152).

La relación entre las transnacionales petroleras y los indígenas siguió un mismo patrón: entrada a los territorios para levantar líneas de sísmica, a cambio de entregar dádivas: "les dábamos víveres, pólvora, municiones, espejos, linternas peinillas, cintas, cuchillos, galletas y caramelos"[16] (Viteri, 2008, p. 33).

La zona roja correspondió al área tagaeri, la cual prometía mucho, pero era de alto riesgo. En 1969, Texaco firmó un contrato con el comando militar asentado en la población de Shell, base del ILV, para que los militares resguardaran a los obreros de un posible ataque indígena. Participaron 80 soldados, un capitán, un teniente y tres subtenientes garantizando el paso de las líneas sísmicas. Cada

[16] Con el paso del tiempo, los waorani, los colonos y los kichwa demandaron bienes y servicios más valiosos como canoas, motores, armas, generadores, paneles solares, caminos lastrados, escuelas y profesores. Los waorani perfeccionaron la técnica de 'robar para canjear' especialmente con los equipos de sísmica: explosivos, cables, cajetines y geófonos.

grupo de trocha estuvo acompañado por cuatro soldados que fueron pagados por Texaco en calidad de obreros petroleros. Se hicieron relevos de militares cada ocho días. Los militares plantearon la alternativa de localizar las viviendas tagaeri por aire y lanzar bombas de humo con gas. (Viteri, 2008, p. 74).

El primer pozo de Texaco-Gulf, en territorio wao, fue nombrado "Auca", el mismo que suscitó enormes expectativas de parte del gobierno del Ecuador:

> Las autoridades del gobierno, de la Dirección Nacional de Hidrocarburos y militares de alto rango nos visitaban continuamente; estaban empeñados e interesados en conocer a la brevedad posible los resultados de la perforación; existía gran optimismo y una fe inmensa que en territorio auca también encontraríamos petróleo. (Viteri, 2008, p. 94)

La táctica militar se volvió a aplicar en 1989, cuando la Corporación petrolera del Ecuador [CEPE] contrató mercenarios de la etnia shuar para resguardar a los obreros en la zona tagaeri. "Nada habían servido las muertes del 77 ni la del padre Labaka e Inés Arango, de nuevo a meternos en el avispero de los tagaeri"[17] (Viteri, 2008, p. 416).

Tanto el ILV como la misión capuchina se opusieron a las incursiones armadas por temor a una masacre; pero frente a la impotencia se limitaron a proporcionar recomendaciones en casos de posibles encuentros con los tagaeri.

La actividad petrolera se iniciaba con el desbroce de la selva, seguido por la construcción de plataformas, la perforación de pozos con taladros (a más de 10 mil metros de profundidad) y la construcción de caminos donde pasaban, diariamente, cientos de volquetas y equipos pesados.

[17] En 1977 se produjo un encuentro entre obreros y tagaeri con un saldo de tres obreros muertos con lanzas. Los tagaeri habían advertido su malestar por la presencia petrolera colocando lanzas cruzadas en el camino, señales que no se respetaron.

> Los helicópteros con sus motores que hacían enorme ruido, los disparos de sísmica, el rugir de las motosierras y de los motores de los taladros, habían ahuyentado a las aves y a los animales silvestre que poblaban la selva y que ahora ellos tenían que caminar muchísimos kilómetros para poder cazarlos y así llevar el sustento diario para los suyos. (Viteri, 2008, p. 176)

Algunos waorani terminaron contratados por las petroleras para tareas de limpieza, desbroce, motosierras y sísmica confiando así en disminuir el asedio a las empresas. De acuerdo con Viteri los mejores obreros wao provinieron del protectorado (Pastaza), pues "estaban más asimilados, comían sal y decían malas palabras; seguidos por los del Yasuní, y finalmente los de Dicaro que eran los más temerarios". En la década de 1980, cuando Viteri regresó al clan baiwairi y percibió que se habían tranquilizado:

> Un buen día llegaron por primera vez a Taracoa los huaorani de Garzacocha: Araba, Anaento, Inihua, Buca y otros. Traían monos, loras, chilicreces para cambiarlos con víveres o venderlos. Esto fue nuevo para mí; antes tomaban todo lo que se les venía en gana, sin pedir. Me vino a la mente el padre Labaca, la misión capuchina y las hermanas Lauritas; ellos les habían enseñado que hicieran trueque. (Viteri, 2008, p. 257)

En 1985 se produjo un nuevo enfrentamiento entre los trabajadores de CGG y los tagaeri, que resultó con dos obreros waorani lanceados (heridos) y un tagaeri muerto.[18] En la década de 1980, la CGG contaba con 1.800 obreros kichwa y colonos y 80 trabajadores waorani, sin contar a los obreros de otras empresas petroleras y subsidiarias en territorio indígena.

> Aprendí que las reacciones de los huaorani eran impredecibles, nunca sabíamos en qué momento y en qué lugar nos harían un paro. Más de una vez, su enojo desbordaba los límites de la tolerancia, sus

[18] El tagaeri herido que murió más tarde fue Taga, el líder de los tagaeri. Esta información fue proporcionada por la niña tagaeri Omatuke, que fue secuestrada por los waorani contactados.

> amenazas de matar se podían dar en cualquier momento; y en mi caso, no puedo negarlo, al inicio de un nuevo día sentía mucho miedo. (Viteri, 2008, p. 443)

En resumen, se advierte que la exploración y explotación petrolera se convirtió en la actividad prioritaria de la economía del Ecuador y de los intereses de las transnacionales petroleras. El país depositó esperanza y confianza en el mineral, el cual prometía prosperidad y desarrollo, sin considerar los impactos culturales, ambientales y sociales. Frente a ello, las vidas del pueblo waorani de reciente contacto y no contactado carecieron de valor e incluso se consideró eliminarlos. La alternativa fue negociar con los dueños de la tierra, entregándoles baratijas a cambio del uso del suelo con la consiguiente destrucción del bosque, los ríos, los animales, las plantas y la desaparición de los espíritus.

Las misiones cristianas de filiación política de derecha e izquierda fueron las aliadas claves de las multinacionales para la pacificación y la civilización waorani. Sin embargo, el espíritu guerrero waorani se rebela continuamente a través del arma mejor conocida, la violencia, dirigida hacia los cowori invasores y también hacia los waorani que permanecen sin contacto.

Epílogo

Este capítulo ha analizado algunos elementos del reciente contacto entre dos sociedades diametralmente opuestas: la sociedad tribal de cazadores-recolectores waorani y la sociedad occidental capitalista.

El encuentro cultural supuso el dominio del modelo occidental y cristiano sobre el indígena, el cual ha sobrevivido a pesar de la invasión de su territorio, el contagio de enfermedades, el adoctrinamiento religioso, la destrucción del medioambiente y otros impactos de la modernidad.

La relación entre los distintos actores externos y la población waorani ha sido examinada de manera general, pues el interés inicial de la investigación etnográfica fue analizar dos modelos de evangelización. Sin embargo, se evidencia que las dimensiones sociales, políticas y económicas penetran de lleno en el campo religioso. Parte de las estrategias y métodos de evangelización estuvieron vinculados con la educación, la salud y el desarrollo, y las responsabilidades que los gobiernos nacionales delegaron a las misiones religiosas.

Algo similar tuvo lugar con las empresas petroleras que operaron de la mano del Estado y del protestantismo conservador, tanto para apaciguar a los indígenas como para movilizarlos y despejar los territorios para la explotación petrolera. La relación entre Estado, empresas y misiones se basó en la misión de pacificación y la firma de convenios, de forma que se consolidó una lógica mercantil anómala. El Estado defendió, a rajatabla, los intereses de las transnacionales y las misiones, en nombre del progreso de la nación. La defensa de la vida de los pueblos indígenas estuvo prácticamente ausente, salvo por cierto idealismo de la reforma católica que terminó sucumbiendo al influjo petrolero.

Después de 65 años de contacto, continúa abierta la brecha "civilizatoria". La conciliación entre las dos culturas ha sido compleja pese al férreo control del ILV durante los primeros 30 años de contacto. La dependencia a la industria extractivista originó una deficiente adaptación al sistema-mundo, situando a los waorani en una escala inferior al resto de la población. Además, los impactos de la modernidad se manifestaron en problemas de salud, rupturas familiares, conductas mentales anómalas y drásticos cambios culturales.

Se examinaron dos formas de evangelización similares y, a la vez, distintas. Los protestantes y católicos llegaron a salvar las almas waorani, a través del martirio de los misioneros. Unos y otros prohibieron las tradiciones y costumbres; negaron la experiencia y los saberes indígenas así como la vida social y ritual. La evangelización se basó en el miedo, la culpa, el infierno, el pecado, lo bueno y lo malo, conceptos que resultaron extraños a un pensamiento

integral y colectivo. De ahí la complejidad de asimilar la doctrina, la ética y la moral cristianas.

Los misioneros cristianos construyeron imaginarios que no coincidieron con la realidad cultural de los indígenas. Los mártires americanos, el misionero wao Toña, el obispo Labaka y la hermana Inés Arango son ejemplos de un determinado apostolado y misión de fe de las iglesias cristianas.

En este proceso, algunos misioneros realizaron un *mea culpa* sobre el sentido de la misión con indígenas que no se interesaron en el mensaje cristiano. Hubo controversia sobre la destrucción de la cultura y dilemas sobre los métodos de evangelización empleados que causaron la división de los clanes, el contagio de enfermedades y la invasión de las empresas extractivistas en territorios indígenas.

El choque cultural inverso, el de los misioneros, sacudió su propia moral, cuestionó los significados de la confianza, la lealtad y la amistad, para descubrir, con amargura, que tenían otros sentidos para los indígenas; además, debieron admitir que las vidas waorani eran sanas y felices. Para los católicos posconcilio, la inculturación del evangelio tampoco resultó fácil, pues desprenderse de los sentimientos de vergüenza y culpa o entender los afectos desinteresados de un pueblo libre fue ilusorio.[19]

Si bien los católicos actuaron de manera similar a los protestantes (imposición, desprecio por la cultura, prohibiciones y castigos), el Concilio Vaticano II trajo reformas que llevaron hacia un mayor respeto y valoración de los pueblos indígenas y a la búsqueda de la justicia social. Para los waorani, la diferencia entre estos cowori no es del todo evidente. "El obispo enseñó no hacer daño entre nosotros, enseñó nueva forma de vivir. La misionera Raquel también vino con Dayuma por igual objetivo: civilizar. Fue igualito que el obispo".[20]

[19] En los diarios personales de los misioneros hallamos este tipo de introspecciones.
[20] Entrevista con Inihua, padre adoptivo de Labaka, comunidad de Dicaro (diciembre de 2023).

Bibliografía

Aizpurúa, Fidel (2012). Una nueva idea de evangelización en la *Crónica Huaorani* de Alejandro Labaka. En Miguel Ángel Cabodevilla et al. (Eds.), *La aventura misionera de Inés Arango y Alejandro Labaka* (pp. 15-35). Quito: CICAME.

Andrade, Susana (2024). Corazón de mártires: Misiones cristianas y evangelización de los indígenas waorani del Ecuador. En Diego Messa y Alessandra Ciurlo (Eds.), *Catolicismos y política en América Latina*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.

Andrade, Susana (2025). Operation Auca: Contact and Evangelization of the Waorani Indians in Ecuador. En Joseph Florez y Pedro Feitoza (Eds.), *Evangelicalism in Latin America: a documentary history in context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anón (1975). *La Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Cabodevilla, Miguel Ángel (2004), *El exterminio de los pueblos ocultos*. Coca: CICAME.

Cabodevilla, Miguel Ángel y Aguirre, Milagros (2013), *Una tragedia ocultada*. Coca: CICAME.

Duarte, Juliana (2018). *Expulsión de los misioneros capuchinos por la comunidad Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta - 1982*. Bogotá: Universidad Javeriana de Bogotá.

Elliot, Elisabeth (2002), *Though gates of splendor*. Stream: Tyndale Momentum.

Everett, Daniel (2008). *Don't sleep there are snakes*. Nueva York: Pantheon Books/Random House.

Grández, Rufino María (1997). *Arriesgar la vida por el Evangelio*. Quito: CICAME.

Labaka, Alejandro (2003). *Crónica Huaorani*. Quito: CICAME.

Long, Kathryn T. (2019). *God in the rainforest*. Oxford: Oxford University Press.

Malavia, Miguel Ángel (enero de 2024). En plena tormenta de críticas internas, Francisco ensalza a Pablo VI como un "papa mártir". *Revista digital Vida Nueva*.

Narváez, Roberto (2016), Intercambio, guerra y venganza: el lanceamiento de Ompure Omeguai y su esposa Buganei CAIGA. En *Cuadernos de antropología* (pp. 99-110). Quito: PUCE.

Narváez, Roberto y Trujillo, Patricio (2020). Tiempos de guerra y tiempos de paz, *continuum* simbólico de un pueblo de reciente contacto: el caso etnográfico de los waorani en la Amazonía ecuatoriana. *Cadernos de Campo, 29*(1), 13-37.

Ortiz, Cecilia (2022). *La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Stoll, David (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Lima/Quito: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo/ Abya-Yala.

Viteri, Jorge (2008). *Petróleo, lanzas y sangre*. Quito: La palabra editores.

Wallis, Ethel Emily (1960). *The Dayuma Story*. Nueva York: Harper & Brothers publishers.

Wallis, Ethel Emily (1973). *Aucas Downriver*. Nueva York: Harper & Row editors.

“Dios también es nacionalista y me consta”

La interpelación religiosa en la justificación de prácticas y regímenes autoritarios en Bolivia

Rocío Estremadoiro Rioja

Doi: 10.54871/ca26cs08

Introducción

Una de las características de las dictaduras militares latinoamericanas inspiradas en la Doctrina de Seguridad Nacional fue la interpelación religiosa, principalmente cristiana, como parte de redes de pertenencia y oposición que justificaron las prácticas autoritarias de estos regímenes y su intento de eliminar al “enemigo interno”. Estas dictaduras, incluso, revistieron su ascenso al poder como parte de la “voluntad divina” en la lucha “moral” contra el “comunismo ateo” o “hereje”.

En Bolivia, esto fue evidente durante la dictadura de Hugo Banzer (1971-1978), quien utilizó la interpelación religiosa para justificar su golpe de Estado, la arremetida represiva estatal contra toda libertad política y las violaciones de los derechos humanos. Cabe destacar que, incluso, existió un grupo paramilitar irregular denominado “Ejército Cristiano Nacionalista” [ECN], que apoyó el golpe

de Banzer y luego se consolidó como parte de los grupos represivos durante la dictadura. Las autoridades, además, enarbolaban discursos como estos: "Dios también es nacionalista y me consta" (Banzer, 1978, cit. en Martin, 2007, p. 18).

Más de cincuenta años después, en pleno siglo XXI, en América Latina la interpelación religiosa continúa siendo parte de los discursos políticos maniqueístas, excluyentes y/o que justifican gobiernos y prácticas autoritarias. En el caso de Bolivia, ese discurso estuvo notoriamente presente en la crisis política de 2019 y luego en la toma de poder y gobierno de Jeanine Áñez. Basta recordar que Áñez y sus aliados hasta exclamaron que la Biblia había vuelto al Palacio de Gobierno.

Este capítulo compara los imaginarios religiosos presentes en las dictaduras militares en Bolivia, especialmente la dictadura de Banzer, con el discurso religioso utilizado durante la crisis política de 2019 y el gobierno de Áñez, ambas en el marco del sostenimiento de redes de pertenencia y oposición que posicionaron "enemigos internos"[1] para justificar prácticas autoritarias. ¿Hasta qué punto el discurso religioso de 2019-2020 fue una reedición de los imaginarios de las dictaduras bolivianas amparadas en la Doctrina de Seguridad Nacional? ¿Hasta qué punto pervive el legado del falangismo boliviano en las derechas bolivianas del siglo XXI? ¿Cómo, en ambos procesos, la interpelación religiosa cristiana justificó gobiernos y prácticas autoritarias?

El objetivo es brindar pautas sobre la relación entre la interpelación religiosa cristiana y la toma y manejo del poder por parte de

[1] En la década de 1970, la influencia directa de la Doctrina de Seguridad Nacional implicaba que la construcción de "enemigos internos" estuviera más relacionada con lo ideológico, aunque también el régimen de Banzer conllevó una interpelación regionalista, principalmente en el oriente boliviano y específicamente en Santa Cruz, donde el golpe y dictadura de Banzer tuvieron decidido apoyo. Las arengas regionalistas anteponían lo "colla" a lo "camba", conllevando "lo colla" un deprecio racial hacia los indígenas del occidente boliviano y al occidente boliviano en general. Este fenómeno se repitió en la crisis de 2019, donde al clásico anticomunismo se siguieron sumando el regionalismo y los imaginarios racistas contra el MAS.

las derechas bolivianas en dos momentos cruciales e ilustrativos de su historia.

Dictaduras militares amparadas en la Doctrina de Seguridad Nacional

El recrudecimiento de la guerra fría en Bolivia y las dictaduras militares

Con el golpe de René Barrientos y Alfredo Ovando en 1964, se recrudeció la guerra fría en Bolivia. Tras doce años de pugnas internas, la alianza del Movimiento Nacionalista Revolucionario [MNR] y la Central Obrera Boliviana [COB], que habían gestado la revolución de 1952, se había desintegrado y el MNR se había dividido en cuatro partes. Esto allanó el camino para que los militares conservadores (que en el fondo repudiaban muchas medidas de la revolución y el vencimiento de las fuerzas armadas, a pesar de ser militantes del MNR) tomaran el poder con un golpe de Estado en noviembre de 1964, dando lugar a regímenes militares que fueron los primeros en Bolivia en enmarcarse en la Doctrina de Seguridad Nacional.

Los gobiernos de Barrientos (uno a partir del golpe y en cogobierno con Ovando y otro refrendado por elecciones de dudosa legitimidad y participación en 1966), además de su cercanía con las políticas estadounidenses de la guerra fría, también implicaron un retroceso en las conquistas obreras conseguidas por la revolución de 1952. Se redujo el salario de los trabajadores mineros, se cercenaron sus derechos, sus dirigentes fueron perseguidos y hasta sus sindicatos fueron intervenidos por los militares. No faltaron masacres obreras, como la ocurrida en San Juan en 1967. Para alimentar la llama, el Che Guevara inició su experimento guerrillero en Bolivia, lo que agravó los imaginarios anticomunistas que propugnaban los militares barrientistas y, precisamente con esa excusa ("los

barbudos comunistas quieren invadir Bolivia"), se justificaron las masacres mineras y el endurecimiento de las medidas represivas.

La muerte de Barrientos (que en Bolivia se sigue discutiendo si fue fortuita o planificada)[2] significó un viraje en este contexto de recrudecimiento de la guerra fría en Bolivia. Después de golpes y contragolpes, asumieron el poder dos militares que, en lugar de seguir la Doctrina de Seguridad Nacional, se aliaron con los sectores obreros y de izquierda, enmarcándose en lo que Rouquié (1986) definió como "revoluciones militares". Se trató de los gobiernos de Alfredo Ovando (1969-1970) y Juan José Torres (1970-1971). En este último gobierno, la COB y la izquierda boliviana se mostraron robustecidas, principalmente por la radicalización de las clases medias que se extendió en América Latina por el triunfo de la revolución cubana de 1959, al punto que se constituyó la Asamblea Popular o "parlamento obrero" o "primer *soviet* latinoamericano", un organismo que prácticamente cogobernó con Torres y que encabezó acciones directas por doquier en la búsqueda de la consolidación del socialismo.

Mientras la izquierda boliviana discutía en la Asamblea Popular el mejor método para llegar al socialismo y realizaba diversas medidas de acción directa, los militares conservadores se alarmaron y prepararon arrebatar el poder para acabar con Torres y la Asamblea Popular. El 21 de agosto de 1971 triunfó un golpe militar encabezado por Hugo Banzer.

La dictadura de Banzer duró poco más de siete años y se encuadró patentemente en las políticas e ideología de la Doctrina de Seguridad Nacional y en lo que Rouquié definió como "Estados contrarrevolucionarios". Ya durante el golpe se violaron los derechos

[2] Se estrelló en un helicóptero que él mismo manejaba. Barrientos fue un populista y tenía cercanía con los campesinos de los valles bolivianos, hablaba un fluido quechua y solía viajar a municipios rurales a hacer proselitismo. Su nave se precipitó cerca del pueblo de Arque, en Cochabamba. Hay sospechas de que su fatal accidente fue planificado. Incluso se acusó a Ovando, su antiguo colaborador, de ser el autor intelectual de ese incidente.

humanos y varias personas fueron detenidas arbitrariamente, principalmente los estudiantes universitarios.

Como otras dictaduras latinoamericanas de la época, Banzer fusionó la represión y el conservadurismo político con un intento de potenciar el liberalismo económico. Al tiempo que se asesinaban, perseguían, acallaban y forzaban a las personas al exilio y que se proscribía cualquier forma de oposición, se generaron escandalosas facilidades para "incentivar" ciertos sectores de la empresa privada, especialmente los vinculados a las redes familiares y clientelares de Banzer, la burguesía agroindustrial cruceña y la minería mediana. Fue el caso del intento de potenciamiento de productos como el algodón, el azúcar, y la carne, cuyos precios fueron regulados para la "exportación", lo que, a su vez, hizo que se encarecieran estos productos en el mercado interno. De esa forma, la eliminación de subsidios, el congelamiento de los salarios de los trabajadores y del precio de los productos agrícolas de los campesinos de base motivaron varias protestas sociales duramente reprimidas; unas de las más emblemáticas fueron las masacres campesinas en el Valle Alto de Cochabamba en 1974.

Al mismo tiempo, la ayuda económica externa de los países occidentales, principalmente de Estados Unidos, fue muy generosa con el régimen. No obstante, durante los últimos años de la dictadura se vislumbraba una crisis económica generada por ese alto endeudamiento externo que no correspondía con un aumento de la riqueza nacional. Al contrario, parecía que los únicos que se enriquecieron con esas políticas fueron Banzer y sus allegados.

El evidente fracaso económico de la dictadura allanó el camino para la masificación de las protestas sociales que, finalmente, lograron la renuncia de Banzer, pero no pudieron evitar una ardua transición democrática que se extendió entre 1978 y 1982 e implicó nuevos golpes militares, dos intentos de elecciones libres y una dictadura que fue la continuidad del banzerato corregido y aumentado: se trató del régimen de Luis García Meza.

Interpelaciones religiosas autoritarias

Como en otras regiones de América Latina, desde el periodo colonial el cristianismo y la Iglesia católica estuvieron vinculados al poder en Bolivia y la interpelación religiosa, en la mayoría de los casos, estuvo presente para asegurar y solventar los fines del poder. Por ejemplo, en el siglo XIX fue notable su influencia en el gobierno de José María Linares y los regímenes del Partido Conservador. Igualmente, sobresalieron las alocuciones "patrióticas" desde los púlpitos de sacerdotes en el marco de la Guerra del Pacífico, fenómeno que se generó en los tres países involucrados en la guerra.[3]

En 1937, se creó Falange Socialista Boliviana [FSB], que representó un intento de emulación al falangismo español desde las particularidades bolivianas y que fue la vanguardia ideológica de las dictaduras militares de esta nación enmarcadas en la Doctrina de Seguridad Nacional, especialmente la de Banzer.

FSB decía seguir una lectura heterodoxa de Santo Tomás de Aquino y defender una doctrina política que fusionaba "ideas socialistas, nacionalistas y cristianas que proponen un nuevo sentido democrático" (Falange Socialista Boliviana [FSB], 1937, cit. en Surcou, 1961), contra el comunismo que destruía "los valores del espíritu, de la moral, de la patria y de la religión" (FSB, 1937). En su acta fundacional indicaron: "Defenderemos los fundamentos de la cultura cristiana. Nuestra filosofía y nuestra moral se inspiran en la doctrina de Cristo" (FSB, 1937).

En otros documentos de su época de mayor actividad político-partidaria, señalaron que:

> Falange Socialista Boliviana declara y reconoce como religión oficial del Estado a la Católica, Apostólica y Romana, comprometiéndose a brindarle a la Iglesia toda clase de garantías y la cooperación necesaria a fin de que pueda cumplir ampliamente sus nobles actividades.

[3] Hay una investigación muy interesante al respecto de Carmen Mc Evoy, enfocada en el caso de Chile. Ver Mc Evoy (2010).

> Respeta y reconoce también la libertad de cualquier otro culto. (FSB, 1956)
>
> Somos la avanzada del pueblo boliviano, que recoge del pasado los elementos permanentes de una cultura cristiana y la tradición enaltecedora de nuestras glorias patrias, y que toma del presente la dinámica revolucionaria de las masas en una proyección de liberación y justicia. (FSB, 1956)

También construyeron el mito de su principal fundador y caudillo, Oscar Únzaga de la Vega, en torno a la interpelación y simbología cristianas: "Hombre incorruptible, de formación Cristiana [sic] y su acendrado amor por la Patria al fundar FSB le dio: Nombre, Doctrina, Decálogo, Símbolos, Bandera, Saludo y Divisa; inspirándose en el evangelio de Cristo y su amor por Bolivia" (Gallardo, 2006).

> Falange, vocablo extraído de una oración al Niño Jesús de Praga, que al finalizar dice: También yo quiero formar parte de esta FALANGE [sic] gloriosa por mi rey sobre la tierra y mi Dios en la eternidad. Amén.
>
> La Antorcha, también fue extraída de otra oración al Niño Jesús de Praga que al finalizar dice: Todo hombre que nace en este valle de dolor en este lugar de oscuridad y destierro. No me falte jamás Jesús amantísimo, la sagrada antorcha de la fe. Amén.
>
> Estas oraciones se encuentran en un misal que le fuera obsequiado a Oscar Unzaga de la Vega, el día de su Primera Comunión por una monjita del Convento de la Recoleta (Cochabamba), desde ese mismo instante fue su fuente de inspiración, convirtiéndose en un oasis de consuelo cuando las hordas movicomunistas lo perseguían, no se separó jamás de él hasta el día de su muerte.
>
> Hoy el misal (libro), es patrimonio de FALANGE SOCIALISTA BOLIVIANA. (Gallardo, 2006, mayúsculas originales)

FSB fue el más famoso opositor a los gobiernos del Movimiento Nacionalista Revolucionario [MNR] (1952-1964), el partido que

encabezó la revolución de 1952, y las reformas que acarreó ese proceso. Lo anecdótico es que la FSB coincidía con la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el voto universal, las reformas más importantes de dicha revolución. Sin embargo, acusaban al MNR de "movicomunistas". Su discurso contra el comunismo era muy evidente y constituyó una antesala de la divulgación de la Doctrina de Seguridad Nacional en Bolivia; para ellos la revolución del 52, sus reformas y los gobiernos del MNR eran prototipos del "comunismo". Así advirtieron a los seguidores del MNR:

> Tú que luchaste por un horizonte de libertad, DEBES DARTE CUENTA QUE ESTAS SIRVIENDO ÚNICAMENTE DE INSTRUMENTO AL COMUNISMO. Tu fe nacionalista y el concepto de la Patria que está por encima de los partidos y de los grupos, te impone imperiosamente la obligación de combatir al comunismo, que significa la negación de Dios y de tu santa religión, que importa la cancelación de tu Patria y de sus instituciones democráticas y republicanas, que significa la destrucción de tu hogar y el arrasamiento de los sagrados vínculos que te unen a tus seres queridos y finalmente, porque representa la abolición de tu propia personalidad, de tu libertad, de tus derechos y de tu propio ser.
>
> Levanta tu dignidad hollada, haz oír en todos los confines tu voz de protesta auténticamente democrática y haz que en esta Patria se piense, se sienta y se actúe con espíritu poderosamente boliviano y NO soviético. (FSB, 1956, mayúsculas originales)

De esa manera, la FSB participó en varias asonadas contra los gobiernos del MNR y fueron duramente sofocados y perseguidos por los aparatos represivos de esos gobiernos. La asonada más célebre fue en 1959, jornada en la que murió Oscar Únzaga de la Vega.

En 1964, el golpe de Barrientos y Ovando contó con el decidido apoyo de varios militantes de la FSB. En los regímenes de Barrientos ya estuvo presente la interpelación religiosa. Algo interesante fue que, en no pocas ocasiones, el golpe de Barrientos y Ovando fue

calificado como una "revolución cristiana de noviembre" (lo mismo ocurrió con el de Banzer en 1971).

En 1966, cuando Barrientos dio su discurso de asunción de mando, a título de una "revolución con responsabilidad" y "tenemos que humanizar a la extrema derecha y meter en orden a la extrema izquierda" (Barrientos, 1966), quiso diferenciarse de los gobiernos del MNR en cuanto a la significación de la revolución de 1952:

> He dicho y mantengo que ahora el impulso renovador de la Nación Boliviana se halla bajo el *signo cristiano*; efectivamente: propugnamos la revolución dentro del orden, aunque aparenten términos antitéticos, la revolución con responsabilidad, la revolución de las ideas, de los métodos, de los cambios estructurales y en beneficio del ascenso constante del hombre boliviano. (Barrientos, 1966, énfasis agregado)

Lo extraño fue que los gobiernos de Barrientos fueron apoyados por falangistas como Juan José Torres, quien luego lideró la revolución militar de 1970-1971, y el mismo Banzer, cuya dictadura se enmarcó como un Estado contrarrevolucionario guiado por la Doctrina de Seguridad Nacional. Es decir, como suele ser una característica de muchos partidos bolivianos desde la vigencia del MNR, en la FSB convivían las posiciones de izquierda y derecha bajo el coro discursivo del nacionalismo revolucionario, situación que fue descrita por Antezana (1983) en el caso del MNR.

Con Únzaga fallecido, asumió la jefatura de la FSB el cruceño Mario Gutiérrez, quien luego fue figura clave y canciller en la dictadura de Banzer y el mayor representante falangista de la alianza entre los militares, el MNR y la FSB, alianza denominada Frente Popular Nacionalista [FPN] y que dirigió la dictadura hasta 1974, cuando Banzer proscribió todo partido político a la usanza de Pinochet. No obstante, varios falangistas continuaron como autoridades y funcionarios del régimen y no pocos de ellos pasaron a militar en Acción Democrática Nacionalista [ADN], futuro partido de Banzer.

En más de una ocasión, Banzer admitió que la línea ideológica de la dictadura se acercaba mayormente a la posición de la FSB, principalmente por su condición de "cristiana" y "nacionalista".[4] A la par, militantes de la FSB conformaron los grupos de choque más recalcitrantes en el golpe de Banzer y durante la dictadura. Tal es el caso del Ejército Cristiano Nacionalista. Justificaron su aparición "frente a la agresión del imperialismo rojo y la indisimulada complacencia del gobierno" y destacaron que lucharían "contra los instrumentos del comunismo, el caos y la anarquía y el crimen y proclamamos que las fuerzas de la antipatria no pasarán" (Ejército Cristiano Nacionalista [ECN], 1971, cit. en *Presencia*, 23 de junio de 1971).

Efectivamente, como se indicó, las autoridades y los funcionarios de la dictadura de Banzer le agregaron el adjetivo de "cristiana" o "revolución cristiana" y las redes de pertenencia y oposición de los imaginarios maniqueos de la Doctrina de Seguridad Nacional contra el "comunismo ateo", imaginarios que se reforzaron con la interpelación religiosa. El mismo Banzer aseguraba que "Dios es nacionalista y me consta. Él me ha ayudado en la conducción de esta política que beneficia al país con orden, paz y trabajo" (Banzer, 1978, cit. en Sivak, 2007, p. 17). Los voceros del régimen destacaron que la mayoría de los bolivianos eran cristianos, detallando que hasta los sindicatos nacionales eran "curiosamente cristianos en un 100 % en las bases y comunistas en las directivas", cosa que pensaban "erradicar para siempre" (Solicitada del Ministerio de Información y Deportes del gobierno de Banzer, cit. en *Anuario de Hoy*, 1971).

El falangista Mario Gutiérrez fue más explícito al contrastar: "O nacionalismo cristiano o socialismo comunisante [sic], están en juego los grandes valores nacionales: Dios, patria y hogar" (Gutiérrez, 1971, cit. en *Presencia*, 18 de enero de 1971).

[4] En 1974, en una alocución por el aniversario de la muerte de Únzaga, Banzer afirmó: "No soy un mal nacido para prescindir de los militantes políticos del FSB [...] Oscar Únzaga es mi hermano en sentimiento, Mario Gutiérrez, mi hermano en propósitos y todos los falangistas, hermanos de sangre" (Banzer, 1974, cit. en Sivak, 2007, p. 154).

Es importante destacar el nacionalismo estridente y el culto a la familia tradicional en varios imaginarios sociales de la dictadura, imaginarios que se podían vislumbrar en importantes documentos que expresaban la posición de la FSB.

La concreción de los imaginarios sociales maniqueos del banzerato (y sus secuelas posteriores como la dictadura de García Meza) y de sus redes de pertenencia y oposición constituyeron una descarnada violación de los derechos humanos de los opositores al régimen, sindicalistas, dirigentes políticos, líderes sociales, universitarios, campesinos, militares descontentos con la dictadura y hasta rivales personales de Banzer, todo a nombre de la lucha contra el "comunismo", todo eso sin mencionar el cercenamiento de derechos y libertades civiles básicas, el cierre e intervención de las universidades públicas[5] y la utilización, a discreción, del aparataje institucional para consolidar negocios particulares a nombre del manejo de la economía boliviana. En ese contexto, la interpelación religiosa estuvo a la orden del día para justificar esos abusos y, una vez más, reinterpretó la noción de "revolución":

> Definitivamente en Bolivia se está llevando a la práctica una revolución de corte evolutivo, constructivo y pacífico que puede conciliar los intereses de todos los sectores sociales y económicos, donde el *concepto de molde cristiano* y humanista aleja todo intento de explotación de los unos y de abuso de los otros. (Ministerio de Información y Deportes, 1972, cit. en *Anuario de Hoy*, 1971, énfasis agregado)

En la narración del Ministerio de Información y Deportes de la dictadura, se subrayó que varios de los detenidos por el gobierno de Torres en los aprestos del golpe, en realidad, eran creyentes cristianos que fueron a recibir la imagen de la Virgen de Cotoca que

[5] Sobre las universidades, los personeros de la dictadura advirtieron que eran "escuelas de guerrilleros", que tanto "anarquía y foquismo" eran "culpables de la clausura de universidades" y que la autonomía universitaria era "una idea perteneciente a la militancia izquierdista, cualquiera sea la medida de su inclinación siniestrosa [sic]" (Ministerio de Información y Deportes, 1972, cit. en *Anuario de Hoy*, 1971).

había llegado a Santa Cruz (ciudad donde se inició el golpe) para celebrar el aniversario de diez años del Congreso Eucarístico de 1961: "Los discursos de recepción de la sagrada imagen no fueron del todo del agrado de las autoridades por la frecuente invitación a la libertad perdida, la amenaza de cambios políticos y la abolición de la fe católica". Esas detenciones a las "personas de fe" (que incluyó la detención de Banzer) "indignó al pueblo, quien se apoderó de la Catedral el día 19 (de agosto) y desde una de sus torres repicó grandes campanas" (Ministerio de Información y Deportes, 1972, cit. en *Anuario de Hoy*, 1971).

Igualmente, advirtieron que inclusive los muertos que dejó el golpe banzerista eran culpa del "extremismo":

> Los muertos de Miraflores, de Laikakota, de la universidad no son el precio del ascenso del coronel Hugo Banzer y del Frente Popular Nacionalista al Poder [sic]. Son el costo que un régimen comunista embozado y *satánico* impuso al pueblo para caer. Y aún a la hora de caer, el extremismo, como siempre, escupía al rostro de la nación. (Ministerio de Información y Deportes, 1972, cit. en *Anuario de Hoy*, 1971, énfasis agregado)

La crisis política de 2019 y sus secuelas

Antecedentes y sucesos de la crisis política de 2019

Luego de catorce años de gobiernos consecutivos y de un predominio partidario del Movimiento al Socialismo [MAS], el 10 de noviembre de 2019 Evo Morales presentó públicamente su renuncia como corolario de varias semanas de movilizaciones por un supuesto fraude que habría ocurrido en las elecciones del 20 de octubre de ese año y que le daban la victoria al MAS en primera vuelta.

La hegemonía del MAS se fue socavando desde la segunda década del siglo XXI; dos sucesos ilustrativos al respecto fueron la negación del malestar indígena y social producidos por el

empecinamiento oficial de construir una carretera que pasara por el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure [TIPNIS], lo que fracturó la alianza de varias organizaciones indígenas con el MAS e indignó a otros sectores de la población. Otro tanto ocurrió con el desconocimiento de los resultados de un referéndum en 2016. El referéndum "vinculante" del 21 de febrero de 2016 preguntó a la ciudadanía si estaba de acuerdo o no con una reforma constitucional que permitiera la repostulación del binomio presidencial del MAS. Aún se pueden ver las notas de prensa y las declaraciones del presidente, el vicepresidente, los ministros, los militantes del MAS y los exponentes de los sectores sociales afines a este partido respaldando el mecanismo que fue promovido, organizado y auspiciado por los aparatos gubernamentales.

Los días siguientes al referéndum, personeros de gobierno y militantes del MAS desvirtuaron los resultados de la consulta, arguyendo que se había impuesto una campaña que giró en torno a la "mentira", en relación con un escándalo de "faldas" y corrupción que involucró al presidente y que habría influido en la votación. Bautizaron al 21 de febrero como el "Día de la mentira" y se impulsó un aparato propagandístico que desvirtuó al referéndum y su desenlace. Simultáneamente, se recurrió a una serie de estratagemas y argucias retóricas y legales para insistir en la repostulación. En noviembre de 2017, el Tribunal Constitucional Plurinacional [TCP] habilitó la repostulación de la dupla del MAS, arguyendo "la aplicación preferente de convenios internacionales" con relación a lo dictado en la Constitución.[6]

[6] El artículo 23 de la Convención Americana de Derechos Humanos indica: "Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades: a. participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos; b. votar y ser elegidos en elecciones periódicas auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores, y c. tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país. 2. La ley puede reglamentar el ejercicio de los derechos y oportunidades a que se refiere el inciso anterior, exclusivamente por razones de edad, nacionalidad, residencia, idioma, instrucción, capacidad civil o mental, o

Así, de 2016 a 2019 se fue condensando el descontento frente a los gobiernos del MAS, lo que finalmente derivó en las movilizaciones de 2019, el desconocimiento de las elecciones de ese año y la renuncia de Morales.

Este desenlace ha sido interpretado desde dos posiciones que aún hoy permanecen irreconciliables: para los militantes del MAS, la renuncia del presidente fue el resultado de las presiones de los aparatos represivos del Estado encarnados en las FF. AA. y la policía: el máximo comandante de las FF. AA. le "sugirió" al mandatario su renuncia y la policía se amotinó contra el Gobierno en varias regiones del país sumándose a las protestas civiles. Al cobijo de esos argumentos, habría ocurrido un golpe de Estado cívico-policial-militar.

Para la oposición partidaria al gobierno del MAS y para los sectores que se movilizaron contra los resultados electorales, lo ocurrido fue la consecuencia de la presión de las movilizaciones ciudadanas contra lo que juzgaron como un fraude electoral. De acuerdo con el Tribunal Supremo Electoral [TSE], los resultados de las elecciones del 20 de octubre de 2019 dieron la victoria al MAS con el 47,08 % de los votos frente al segundo lugar de la Alianza Comunidad Ciudadana [CC] de Carlos Mesa, que obtuvo 36,51 % de los votos.

Esta diferencia de 10,57 % otorgaba al MAS la victoria en primera vuelta con un 0,57 de margen, porque el sistema electoral boliviano establece que un candidato debe tener el 50 % de los votos más uno, o el 40 % con 10 puntos de ventaja sobre el segundo puesto, para ganar en primera vuelta.

Esos resultados fueron desconocidos por amplios sectores que se movilizaron denunciando el supuesto fraude electoral. Las susceptibilidades al respecto se condensaron días antes, especialmente cuando se presentaron hechos extraños e irregulares, como la suspensión de la transmisión del conteo de votos por casi 24 horas

---

condena, por juez competente, en proceso penal" (Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural, 2016).

y otras denuncias que apuntaban a un proceso fraudulento. Ante eso, se iniciaron las movilizaciones; primero pidiendo la validación de la segunda vuelta, luego nuevas elecciones y, finalmente, la renuncia presidencial.

Después de varios días de paros y otras formas de protesta que impedían el normal desenvolvimiento de la cotidianidad laboral, el gobierno respondió convocando a una auditoría "vinculante" del proceso electoral por parte de la OEA. El domingo 10 de noviembre salieron los resultados de la auditoría, indicando que hubo irregularidades y recomendando nuevas elecciones. Con ello, las movilizaciones crecieron, lo que incluyó el motín policial, la presión de la Central Obrera Boliviana [COB] y la "sugerencia" de las FF. AA. de la renuncia presidencial.

En conclusión, Evo Morales y el vicepresidente Álvaro García Linera dimitieron, y a ellos los siguieron autoridades y cabecillas del MAS, como Adriana Salvatierra y Rubén Medinacelli, presidenta y primer vicepresidente de la Cámara de Senadores, respectivamente. Esto allanó el camino a la opositora Jeanine Áñez por el Movimiento Demócrata Social [MDS], que ocupaba la cartera de segunda vicepresidente de la Cámara de Senadores, para hacerse con la presidencia de Bolivia bajo el argumento de sucesión constitucional "*ipso facto*".[7] Áñez asumió el mandato el 12 de noviembre de 2019. Posteriormente, el Congreso boliviano aprobó anular las elecciones de octubre para posibilitar la realización de nuevos comicios.

La crisis política de 2019 recrudeció un escenario de polarización y fragmentación que ha estado latente a lo largo de la historia del país. En los discursos y otras manifestaciones de sentido de las autoridades, los funcionarios públicos, los militantes partidarios, los representantes de organizaciones sociales y los/as ciudadanos/

[7] Esta cadena de renuncias de las autoridades del MAS genera dudas sobre a qué objetivo respondían. ¿Se generaron las renuncias por la presión de los aparatos represivos y los sectores movilizados? ¿Se esperaba que estas dimisiones explosionaran en un apoyo popular masivo que volcara la tortilla a favor del presidente y las máximas autoridades? ¿Se buscaba consolidar el alegato de que se gestaba un golpe de Estado?

as se replicaban imaginarios que daban cuenta de que, en Bolivia, aparentemente, poco o nada se habían superado las concepciones excluyentes, autoritarias y maniqueas, además de las prácticas, los discursos y las actitudes violentas, militaristas y belicistas. Ese escenario de desintegración y polarización política y social revivió los clivajes estructurales bolivianos, sumados a los de la Doctrina de Seguridad Nacional, todos juntos, revueltos y condensados en discursos, praxis y otras expresiones de sentido.

Ciertamente, en las movilizaciones de finales de 2019, terminaron como vanguardia las tendencias de derecha y ultraderecha que recordaron al falangismo y a la Doctrina de Seguridad Nacional, todo eso sumado al discurso antiprogresista de la nueva ola mundial de derechas del siglo XXI. A la vez, la respuesta del MAS y sus militantes y simpatizantes también fue belicista y violenta, llegando a proclamar una guerra civil.

Interpelaciones religiosas y otras herencias

Se debe tener presente que en la dictadura de Banzer existieron grupos paramilitares y parapoliciales, como el ECN, compuesto mayormente por falangistas y miembros de la Unión Juvenil Cruceñista [UJC], que fungieron como la faz represiva del Comité Pro Santa Cruz. En 2019, nuevamente la UJC mostró su cara violenta, constituyéndose en un grupo paramilitar y/o parapolicial en Santa Cruz y trasladándose a otros Departamentos de Bolivia. En Cochabamba se constituyó la Resistencia Juvenil Cochala [RJC], un grupo de jóvenes que mayormente se transportaban en motocicletas (por eso los apodaban "motoqueros"), portando armas caseras y que también fungieron como una especie de grupo paramilitar y/o parapolicial.

Tanto la UJC como RJC protagonizaron varios hechos de violencia, violación a los derechos humanos y desmanes y, ante el amotinamiento de la policía, llegaron a cumplir labores represivas

al amparo de líderes "pititas",[8] y después quedaron bajo el cobijo del gobierno de Áñez. El ministro de Gobierno en ese momento y la cara más represiva del régimen de Áñez, Arturo Murillo, llegó a hacerle una invitación a RJC para que se uniera oficialmente a los aparatos represivos del Estado:

> Los cochabambinos estamos muy agradecidos por toda su [sic] labor que realizaron anteriormente. Si quieren ser un grupo de seguridad, pueden presentar sus papeles al ministerio de Gobierno, todo tiene que ser documentado. Necesitamos orden. (Murillo, 2020, cit. en *Página 12*, 10 de febrero de 2020)

Asimismo, aparte de reproducirse un nacionalismo chovinista y militarista que recordó los imaginarios barrientistas y banzeristas y que contraponía la "república de Bolivia" con el "Estado plurinacional" (con el aditamento de que los "pititas" gustaban de colgarse la bandera boliviana en las espaldas), se propició la exacerbación del regionalismo "camba". Se debe recordar que el regionalismo cruceño o camba, autodiferenciado del resto de Bolivia, era un discurso de las élites tradicionales en el oriente boliviano desde la revolución de 1952 y surgió como reacción a la emancipación de la Bolivia indígena y por el temor a que la reforma agraria afectara las haciendas de esa zona. Este regionalismo se imprimió en la FSB como principal partido opositor al "movicomunismo", siendo que este partido tuvo su mayor fuerza en Santa Cruz y otros departamentos del oriente en la época de las dictaduras militares enmarcadas en la Doctrina de Seguridad Nacional.

[8] Irónicamente, fue Evo Morales quien bautizó a estas movilizaciones como "pititas", al aludir que sus bloqueos fueron por demás pintorescos, se utilizaron una serie objetos domésticos como juguetes, insumos de cocina, mueblería y hasta pitas o cuerdas. Morales, declaró con sarcasmo: "Me he sorprendido, ahora dos, tres personas [están] amarrando 'pititas', poniendo 'llantitas'. ¿Qué paro es ese [...]? Soy capaz de dar talleres, seminario de cómo se hacen las marchas a ellos, para que aprendan" (Morales, 2019, cit. en *Los Tiempos*, 30 de diciembre de 2019). Tomando las palabras de Morales los propios manifestantes denominaron a su movimiento como "revolución de las pititas".

Años después, desde la ascensión de los gobiernos del MAS, hubo una reacción del polo regional "camba" frente al Estado plurinacional, lo que incluyó denuncias de "separatismo" que fueron duramente reprimidas por los regímenes del MAS. Se erguía nuevamente la llamada "Media Luna" o "Nación Camba", se llamaba de ese modo a los departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija y, eventualmente, Chuquisaca, que se sentían "diferentes" de La Paz, Oruro, Potosí o Cochabamba; estos imaginarios generalmente están vinculados a una cuestión racial-étnica. El MAS logró sofocar estos movimientos –o por lo menos ponerlos en neutro– y mantener su hegemonía hasta la crisis de 2019, cuando el regionalismo cruceño volvió a revivir con el consiguiente clivaje "colla-camba" y cuando el colla representó nuevamente el "comunismo", el "atraso", lo "indio", lo "feo".

Se debe resaltar el hecho de que, justamente, los departamentos del oriente boliviano, y particularmente Santa Cruz, cuentan con una población con una mayoría estridentemente religiosa entre católicos y evangélicos y que, por eso, la FSB tuvo y tiene mayores adeptos en esa región, además de que las interpelaciones religiosas de la dictadura de Banzer recibieron su mejor acogida en estas zonas, cabalmente los lugares de los que eran oriundos Banzer y Mario Gutiérrez, representando la alianza de la dictadura con la burguesía agroindustrial.

En 2019, no solamente se replicó el regionalismo "camba" exacerbado, también fueron frecuentes las interpelaciones religiosas en las protestas y movilizaciones regionalistas en Santa Cruz, siempre convocadas a los pies de una estatua de "Cristo Redentor" y presididas de rezos, misas, oraciones, etc. (aunque el fenómeno de los rezos en las movilizaciones se replicó en el resto de Bolivia). Tampoco fue casual que Luis Fernando Camacho fuera cruceño y en muchas ocasiones hubiera sido comparado con Banzer, ya que,

al igual que el dictador, gustaba de alardear de su "hombría".[9] Es pertinente recalcar también que Jeanine Áñez es beniana.

Ahondando en el tema de la interpelación religiosa que fue característica en todo Bolivia y no solo en el oriente, desde el lado de los "pititas" esta práctica fue frecuente y recurrente para justificar las movilizaciones contra el gobierno, reforzando los maniqueísmos de fuertes redes de pertenencia y oposición contra los "masistas" en esa coyuntura polarizada. Seguidamente, la interpelación religiosa fue utilizada por el gobierno de Áñez para justificar su vigencia y las prácticas autoritarias que se ejercieron e igualmente estuvo presente en la campaña de las elecciones del 2020.

En Santa Cruz, en uno de los masivos cabildos que se realizaron, los predicadores llegaron a hacer un "exorcismo" al "gobierno ateo"[10] y a Bolivia, al grito de "¡Satanás fuera de Bolivia!" (Cabildo de Santa Cruz, 2019, cit. en *Página 12*, 15 de noviembre de 2019). En más de una ocasión, el entonces dirigente cívico de Santa Cruz, Luis Fernando Camacho, se presentó en las protestas con cruces e imágenes de la Virgen.

Al mismo tiempo, la Iglesia católica, en cierta medida desplazada del poder desde la asunción del Estado laico, volvió a exhibir cierto protagonismo político. Fue simbólico el hecho de que Áñez asumiera su mandato con una Biblia en la mano. En su discurso al asumir la presidencia de Bolivia, empezó con un

> Que Dios bendiga Bolivia, que nos ilumine, nos dé fortaleza. [...] Muchas gracias a todos los bolivianos por tener esa fe. [...] Esta Biblia

[9] Por ejemplo, Banzer tuvo un famoso discurso que contraponía la "hombría al servilismo" (Banzer, 1970, cit. en *Presencia*, 10 de diciembre de 1970) y Camacho se hacía llamar el "macho Camacho".

[10] Si bien uno de los avances de la nueva Constitución boliviana aprobada y promovida por los gobiernos del MAS fue el Estado laico, ello no implicó que estos regímenes se constituyeran como "ateos". Al contrario, fueron sonados los acuerdos del MAS con los evangelistas y, en más de una ocasión, los propios cabecillas del MAS hacían espectáculos mediáticos "rezando" en iglesias católicas con el fin de ganar la simpatía de sectores que continúan en ese espectro. Eso sí, cabe destacar que la relación de los gobiernos del MAS con la Iglesia católica fue tirante y de conflicto.

> es muy significativa para nosotros, nuestra fuerza es Dios, el poder es Dios. Que Dios los bendiga queridos hermanos bolivianos. (Áñez, 2019, cit. en *Opinión*, 13 de noviembre de 2019)

Tiempo antes, Camacho juró que llevaría una carta de renuncia de Evo Morales y una Biblia al Palacio Quemado: "Dios tiene que volver al Palacio y con Él [sic] nuestra fe se fortalecerá. ¡Se acaba la tiranía! ¡Dios bendiga, ilumine y llene de sabiduría a los bolivianos!" (Camacho, 2019).[11] Camacho escribió en sus redes sociales el 10 de noviembre de 2019:

> ¡Dios volvió al palacio y 15 min [sic] después empezaron las renuncias de todos los delincuentes de este país!
>
> ¡A quienes no creyeron en esta lucha, les digo que Dios existe y ahora va a gobernar Bolivia para todos los bolivianos!
>
> ¡Mañana iniciamos procesos a los senadores, diputados, ministros, viceministros y todos los que humillaron a nuestro pueblo [...] no es odio ni venganza, es justicia!
>
> ¡Dios bendiga Bolivia!
>
> ¡Dios bendiga nuestra juventud! (Camacho, 2019)[12]

Cabe aclarar que Camacho acompañó esta publicación con una fotografía donde él y otros dos dirigentes cívicos se mostraban de rodillas ante una Biblia colocada sobre una bandera boliviana, en pleno Palacio Quemado. Días después, Camacho, junto a la presidenta transitoria y a otras autoridades del nuevo régimen, proclamaron su mandato con el "libro sagrado" en primer plano.

La interpelación religiosa continuó durante el gobierno transitorio. En alocuciones públicas, la presidenta y altas autoridades enunciaban a Dios y a los postulados cristianos tenazmente y se ejecutaron acciones públicas inauditas, como contratar helicópteros para rociar con agua bendita algunas ciudades ante la pandemia

[11] Véase https://www.facebook.com/LFCamachoVaca/photos/
[12] Véase https://www.facebook.com/luisfernando.camachovaca/posts/

del COVID-19, incluyendo declaraciones gubernamentales que afirmaban que con "ayuno y oración" vencerían al virus. Todo eso en el marco de una actuación pública contra la pandemia que dejó mucho que desear. Al respecto, llamó la atención que, ante la prohibición de reuniones masivas para evitar los contagios del COVID-19, solamente se tuviera tolerancia con las celebraciones religiosas, aunque, ante las críticas, se retrocedió con esa medida. En otro momento, fue notorio que la policía, siguiendo órdenes gubernamentales, hubiera sacado la imagen de la Virgen María en "procesión" para "dar fe" durante la cuarentena.

Adicionalmente, por lo menos dos candidatos a las elecciones de octubre de 2020 fueron fundamentalistas religiosos: uno católico, Luis Fernando Camacho, y otro evangélico, Chi Hyun Chung. Chi se candidateó por el Partido Demócrata Cristiano [PDC] y era líder de la Iglesia presbiteriana. Su discurso político se vislumbró como más radical que el de Camacho y Áñez en su antiprogresismo y anticomunismo; por ejemplo, hubo alocuciones donde exteriorizó que la mujer tenía que aprender "a comportarse" para no "provocar" a los hombres y que las diversidades sexuales y "comunistas" debían recibir tratamiento psiquiátrico (Chi, 2020, cit. en Telesur, 2020). Chi no obtuvo el apoyo brindado a Camacho. Este último, si bien no triunfó en las elecciones presidenciales de 2020 (quedó en tercer lugar), sí ganó la gobernación de Santa Cruz en 2021, por lo que continúa siendo un actor político con relevancia en Bolivia.

Aparte de que la sigla del partido de Camacho es CREEMOS, para las elecciones de 2020 en varias ciudades bolivianas, Camacho y Marco Pumari (candidato a vicepresidente) se presentaban en una caravana montados en un jeep militar que ostentaba, de frente y en letras bien grandes, la palabra "fe" (cit. en *Opinión*, 19 de septiembre de 2020).

Otro referente ilustrativo fue un panfleto de campaña de CREEMOS que apuntaba: "¿Porque [sic] deben apoyar a Camacho los cristianos?", y se prometía la defensa del "matrimonio natural" y "la vida desde la concepción", un "Ministerio de la Familia": "Luis

Fernando Camacho cree los pastores y las iglesias tienen la autoridad, capacidad y experiencia para ayudar en este Ministerio".

Como gobernador, Camacho continuó con la interpelación religiosa, aunque al igual que en el caso de Áñez el gobierno central logró apresarlo y hoy está en la cárcel por el "golpe de Estado" de 2019. Empero, desde la prisión, todavía se manifiesta en sus redes sociales con respecto a los temas importantes de la coyuntura boliviana. Justamente, ante su arresto, escribió este discurso:

> No me van a ver nunca de rodillas, porque yo de esta cárcel voy a salir en los tiempos de Dios con mi fe intacta, mi dignidad, mi honor y mi frente en alto.
>
> Porque no solo no cometí delito, sino que luché junto a mi pueblo por esa Bolivia que soñamos todos los bolivianos.
>
> Todos los gobiernos tienen un inicio y un final, y ese fin del mandato lo traza el pueblo y Dios.
>
> La banda que llevo representa la voluntad de un pueblo digno, un pueblo valiente que no quiere ser sometido por un partido de gobierno; y si hoy me tocó a mí estar aquí, yo lo asumo siempre con honor y dignidad.
>
> La justicia hoy tiene la oportunidad de estar de lado de Dios, la verdad y la historia de nuestro pueblo y la conciencia, que es la que nos hace dormir en paz. (Camacho, 2023)[13]

Conclusiones

En relación con la temática general del libro, el propósito de este capítulo fue dar pautas sobre la relación de la interpelación religiosa cristiana con la toma y manejo del poder por las derechas bolivianas en dos momentos cruciales e ilustrativos de su historia.

[13] Véase https://www.facebook.com/share/v/SPxYoPEkaNA297qz/

En ese sentido, evidentemente hay clivajes estructurales que han marcado la historia de Bolivia, que encumbran redes de pertenencia y oposición y que, de cuando en cuando, se expresan en escenarios de polarización: indio/blanco, civilización/barbarie, progreso/atraso, nación/región, colla/camba, fe/ateísmo, nacionalismo/comunismo. Estas oposiciones se recrudecieron marcadamente con la revolución de 1952 y sus reformas y cuando la FSB se posicionó como el principal opositor conservador y reaccionario. Esa reacción se condensó y pudo llegar al poder a través de las dictaduras militares posteriores, que, además, se nutrieron de la Doctrina de Seguridad Nacional en plena época de la guerra fría en América Latina y Bolivia.

En ese contexto, la interpelación religiosa cristiana jugó un papel importante en reforzar esas redes de pertenencia y oposición y en justificar prácticas autoritarias al darles un sentido de "corrección" o "divinidad". La mayor manifestación de eso fue la dictadura más longeva de la época, la dictadura de Banzer, aunque tuvo antecedentes en el régimen de Barrientos y se replicó en las secuelas autoritarias del banzerato.

En el siglo XXI, si bien desde el ascenso del MAS las fuerzas conservadoras bolivianas pugnaron contra el proyecto incluyente del Estado plurinacional, especialmente en el oriente boliviano, fue la crisis política de 2019 lo que les dio suficiente fortaleza como para tomar el poder bajo el manto de discursos e imaginarios que recordaron a las dictaduras militares. En este marco, los imaginarios y redes de pertenencia y oposición del falangismo boliviano cobraron vigencia, al igual que los imaginarios anticomunistas de la Doctrina de Seguridad Nacional.

Desde tal coyuntura, la interpelación religiosa nuevamente fue frecuente y aleccionadora y eso fue notorio en el gobierno de Áñez y en la aparición de figuras políticas religiosas intransigentes como Luis Fernando Camacho, quien fue capaz de ganar la gobernación del Departamento más poblado de Bolivia, lo que no es un dato menor.

Bibliografía

Aguiló, Federico (1993). *Nunca más para Bolivia*. Cochabamba: Coligraf.

Antezana, Luis H. (1983). Sistema y proceso ideológico en Bolivia 1935-1979. En René Zavaleta (Ed.), En *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI.

Anuario de Hoy (1971). [Archivo histórico].

Baczko, Bronislaw (1990). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanza colectivas.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Barrientos, René (1966). *Discurso de asunción de mando*. La Paz: s.d.

De Frente, (3). (31 de enero de 1980). [Archivo histórico].

Dunkerley, James (2003). *Rebelión en las venas: la lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Plural.

El Diario (1970-1978). [Archivo histórico]. https://www.eldiario.net/

Estremadoiro, Rocío (2008). *Algunas dimensiones de análisis a partir de la matriz ideológica de la dictadura de Banzer en Bolivia* [tesis de maestría inédita]. Maestría en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Salamanca, España.

Estremadoiro, Rocío (2011). La construcción de imaginarios en la identidad cruceña (2 partes). *Revista Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria*, (1-2).

Estremadoiro, Rocío (2018a). *La influencia de la Guerra del Pacífico en la constitución de identidades nacionales y alteridades en Bolivia, Perú y Chile* [tesis doctoral inédita]. Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Salamanca, España.

Estremadoiro, Rocío (2018b). Movimientos 21 F. Hegemonía partidaria y contrapesos. *Revista Cuarto Intermedio*, (120), 46-57.

Estremadoiro, Rocío (2020). Apuntes para comprender la caída del MAS más allá de la polarización. *Revista Reflexión Política*, (45), 62-88.

Estremadoiro, Rocío (2021). Racismo y sexismo en un contexto de polarización. En *Desarmar la guerra, cuidar la vida. Las tramas de la autonomía feministas para repensarnos y retejernos en un mundo en crisis*. México: Territorio Feminista.

Falange Socialista Boliviana (1937). *Acta fundacional*. La Paz: FSB.

Falange Socialista Boliviana (1956). *La Falange Socialista Boliviana y las elecciones del 17 de junio*. Santiago: Departamento de Informaciones de la FSB.

Gallardo, Carlos (16 de agosto de 2006). Síntesis de la historia y principios doctrinarios de Falange Socialista Boliviana. *Lo Que Mi Bolivia Debe Saber*.

Gallardo, Jorge (1972). *De Torres a Banzer: diez meses de emergencia en Bolivia.* La Paz: G. H.

Grebe, Horst (1983). El excedente sin acumulación. La génesis de la crisis económica actual. En René Zavaleta (Ed.), *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI.

Klein, Herbert (1998). *Historia general de Bolivia*. La Paz: Juventud.

Knight, Alan (2003). Las tradiciones democráticas y revolucionarias en América Latina. *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América, 2*(1), 5-52.

Lazarte, Jorge (1989). *Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia. Historia de la COB 1952-1987*. La Paz: ILDIS.

Lora, Guillermo (1973). *De la Asamblea Popular al golpe del 21 de agosto de 1971*. Buenos Aires: OMR.

Los Tiempos (2019-2023). https://www.lostiempos.com

Mc Evoy, Carmen (2010). *Armas de persuasión masiva. Retórica y ritual en la Guerra del Pacífico*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.

Mendoza, Samuel (1973). *Anarquía y caos*. La Paz: Universo.

Mesa, José; Gisbert, Teresa y Mesa, Carlos (2003). *Historia de Bolivia*. La Paz: Editorial Gisbert.

Montenegro, Carlos (2003). *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Juventud.

O'Donnell, Guillermo (1997). Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización. *Contrapuntos.* Buenos Aires: Paidós.

Opinión (2019-2023). https://www.opinion.com.bo/

Página 12 (2019-2020). https://www.pagina12.com.ar/

Página Siete (2019-2022). https://www.paginasiete.bo/

Peralta, José (2022). Santa Cruz: el nuevo epicentro de la política en Bolivia 2001-2020, pero no del poder. *Revista de Ciencia y Cultura, 26*(48), 69-94.

Prado Salmón, Gary (1984). *Poder y Fuerzas Armadas: 1949-1982*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Presencia (1970-1978). [Archivo histórico].

Presencia (1989). *Especial de Presencia: 36 años (1952-1988)*. La Paz: CEB.

Quiroga Santa Cruz, Marcelo (1973). *El saqueo de Bolivia*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol.

Quiroga Santa Cruz, Marcelo (1982). *Juicio a la dictadura*. La Paz: Ediciones EP.

Roca, José Luis (1980). *Fisonomía del regionalismo boliviano*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Rouquié, Alain (1989). Los militares en la política latinoamericana desde 1930. Leslie Bethell (Ed.), *Historia de América Latina*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

Ruiz, Raúl (1978). *Militarismo y neocolonialismo*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

Sandoval, Isaac (1979). *Culminación y ruptura del modelo nacional-revolucionario. Torres en el escenario político boliviano*. La Paz: Urquizo.

Selser, Gregorio (1983). *Bolivia: El cuartelazo de los cocadólares*. México: MEX-SUR.

Sivak, Martín (1997). *El asesinato de Juan José Torres*. Buenos Aires: Serpaj.

Sivak, Martín (2007). *El dictador elegido. Biografía no autorizada de Hugo Banzer Suárez*. La Paz: Plural.

Stefanoni, Pablo (enero de 2023). Bolivia: Ajustes de cuentas con 2019; batallas políticas hacia 2025. *Análisis Carolina*. https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2023/01/AC-1.-2023.pdf

Stefanoni, Pablo (marzo de 2020). Las lecciones que nos deja Bolivia. *Nueva Sociedad*. https://nuso.org/articulo/Bolivia-Evo-Morales-elecciones/

Strengers, Jeroen (1988). *La Asamblea Popular. Bolivia, 1971*. La Paz: SIDIS.

Surcou, Rodolfo (1961). *Hacia la revolución integral: una interpretación del pensamiento político de Falange Socialista Boliviana*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

Telesur (2020). https://www.telesurtv.net/

Zavaleta, René (1987). *El poder dual*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Sobre los autores y autoras

Susana M. Andrade. Es ecuatoriana, doctora en Antropología Social por la Escuela de Altos Estudios de París [EHESS]. Es docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Escuela de Antropología. Se ha especializado en temas de conversión religiosa al protestantismo de los indígenas kichwa y waorani del Ecuador. Las líneas de investigación se alternan entre temas políticos, religiosos, académicos y de patrimonio cultural. Entre sus publicaciones recientes sobresalen los capítulos "Corazón de mártires: misiones católicas y evangelización waorani" (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en prensa); "Operation Auca: Contact and Evangelization of the Waorani Indians in Ecuador" (Cambridge: CUP, en prensa); y "Cisma católico, el surgimiento de una iglesia indígena anglicana en el Ecuador" (Buenos Aires: CLACSO, 2021). Correo electrónico: andrades2011@gmail.com

Ernesto Bohoslavsky. Es doctor en América Latina contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor de la Universidad Nacional de General Sarmiento e investigador del CONICET, Argentina. Enseñó sobre historia de América Latina como profesor invitado en universidades de Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Francia, México y Uruguay. Se centró en el estudio

de grupos e ideas derechistas del Cono Sur americano usando el enfoque de la historia transnacional, de la historia comparada y de la perspectiva de género. Entre 2016 y 2022 coordinó el Grupo de Trabajo de CLACSO "Derechas contemporáneas: dictadura y democracia". Es autor de *Historia mínima de las derechas latinoamericanas* (México: El Colegio de México, 2023) y coautor de *Fantasmas rojos. El anticomunismo en Argentina en el siglo XX* (Buenos Aires: UNSAM Edita, 2024).

Clara Buitrago. Cursó su doctorado en Sociología en la Universidad de Bielefeld y su master en Estudios Latinoamericanos Contemporáneos al igual que su master en Antropología Social en la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigadora en el Center for Inter-American Studies de la Universidad de Bielefeld y actualmente es coordinadora de Internacionalización en la Escuela de Posgrado en Historia y Sociología [BGHS] de la Universidad de Bielefeld. Entre sus publicaciones se encuentran "El impacto del gobierno de Trump en la salud reproductiva de las mujeres en las Américas" (*Forum for Inter- American Research,* 2023), *Missionaries: Migrants or Expatriates? Guatemalan Pentecostal Leaders in Los Angeles*. Trier/New Orleans: Wissenschaftlicher Verlag/Universty of New Orleans Press, 2021) e "Introduction. Geopolitical Imaginaries in the Americas" (*Forum for InterAmerican Research*, 2016) en coautoría.

Kevin Coleman. Es profesor asociado de Historia en la Universidad de Toronto, Canadá. Sus investigaciones han sido financiadas por la Fundación Andrew W. Mellon y el Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades [SSHRC]. Coleman es director y guionista de *Foto robada*, un documental que enlaza la violencia física y la violencia archivística, el asesinato de trabajadores bananeros en la huelga de 1928 y el olvido histórico que permite seguir produciendo bananos a precio barato. *Foto robada* fue coproducida por Señal Colombia/RTVC y apoyada por la National Film Board de

Canadá. Es autor del libro *A Camera in the Garden of Eden* (Austin: UTP, 2016), y coeditor de *Capitalism and the Camera* (Londres: Verso, 2021, edición en chino: 資本主義與相機—論攝影及榨取 [2024]) y *Coups d'État in Cold War Latin America, 1964-1982* (Cambridge: CUP, 2024).

David Díaz Arias. Es *Ph.D.* en Historia por la Indiana University Bloomington, Estados Unidos. Es profesor catedrático de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica y Catedrático Humboldt 2025 de esa casa de estudios. Ha publicado decenas de trabajos sobre Guerra Fría, historia política, historia de la memoria, ritos y rituales estatales, naciones y nacionalismos, guerra civil, instituciones, caudillos, procesos de paz, construcción del Estado, literatura, ciencia ficción y otra diversidad de temas en la historia de Centroamérica en general y de Costa Rica en particular. Entre sus últimos estudios figuran *Pasados perennes, futuros inciertos: Estados y democracias fallidas en América Latina* (Buenos Aires: Teseo/SDL, 2024) y las coediciones *Luces y sombras: la socialdemocracia costarricense y la Guerra Fría, 1951-1976* (San José: CIHAC, 2024) y *Democracias asediadas: Golpes de Estado en América Latina (siglos XX y XXI)* (Buenos Aires: Teseo/SDL, 2024).

Rocío Estremadoiro Rioja. Es socióloga, máster en Estudios Latinoamericanos y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Salamanca, España. Está becada por la Fundación Carolina, el Instituto Francés de Estudios Andinos y el Grupo Coimbra. Se desempeña como catedrática de pregrado y posgrado en universidades bolivianas y dio conferencias, ponencias y cursos en Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, México, Paraguay y España. También ha ganado varios premios literarios. Sus ejes de investigación son la historia política latinoamericana y boliviana, los sistemas y procesos políticos, y el medioambiente. Sus últimas publicaciones son el libro *Contemplación* (Cochabamba: Nuevo Milenio, 2023) y los capítulos "Movimientos ambientalistas del

siglo XXI en Bolivia" (La Paz: Fundación Konrad Adenauer Stiftung, 2023) y "Belicismo y sexismo en un contexto de polarización" (México: Territorio Feminista, 2021). Correo electrónico: roestremadoiro@gmail.com

Virginia Garrard. Es profesora emérita de Historia y Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Texas en Austin, Estados Unidos. Fue directora de LLILAS Benson Latin American Studies and Collections, directora asociada del Departamento de Historia y directora de Estudios Religiosos de la Universidad de Texas. Sus libros más recientes son *New Faces of God in Latin America: Emerging Forms of Vernacular Christianity* (Oxford: OUP, 2020) y las coediciones *The Oxford Handbook of Latin American Christianity* (Oxford: OUP, 2020) y *The Cambridge History of Religions in Latin America* (Cambridge: CUP, 2016). Coeditó varias obras, muchas de las cuales fueron traducidas al español. Actualmente está escribiendo una monografía sobre el clero revolucionario extranjero en Centroamérica durante la década de 1970 y un libro sobre el nacionalismo cristiano en América Latina.

Gema Kloppe-Santamaría. Es doctora en Sociología y Estudios Históricos por la New School for Social Research y maestra en Género y Política Social por la London School of Economics. Se especializa en temas de violencia, género, religión y política en América Latina. Actualmente es profesora de Sociología en la University College Cork. También es Global Fellow del Wilson Center y miembro del Consejo Editorial de la revista Foreign Affairs Latinoamérica. Es autora del libro *En la vorágine de la violencia: Formación del Estado, (in)justicia y linchamientos en el México posrevolucionario* (México: Grano de Sal/Editorial CIDE, 2023) y editora principal de los libros *Seguridad humana y violencia crónica en México. Nuevas lecturas y propuestas desde abajo* (México: Porrúa/ ITAM 2019) y *Violencia y crimen en América Latina: Representaciones, poder y política* (México: CIDE, 2021).

Areli Veloz Contreras. Es investigadora en el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California [UABC] y doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa [UAM-I]. Realizó una estancia posdoctoral en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales [IDAES] en Buenos Aires, Argentina. Su recorrido académico se ha centrado en los estudios de la sexualidad, la política cultural, las fronteras y las naciones desde las teorías feministas. Pertenece a la Red "Feminismos, cultura y poder. Diálogos desde el sur". Actualmente se encuentra realizando la investigación "Las disputas culturales en torno a lo humano: discursos y acciones de la nueva derecha en Baja California". Entre sus últimas publicaciones se destacan los artículos "La producción y circulación de símbolos en torno al aborto: en 'la batalla cultural'" (*Estudios sobre las Culturas Contemporáneas,* 2024) y "La cultura para la nueva derecha en América Latina y su accionar en Baja California" (*Frontera Norte,* 2023).

Matthew Philipp Whelan. Es doctor en Teología por la Universidad Duke en Durham, Estados Unidos. Actualmente es profesor de Teología Moral en el Programa de Honores de la Universidad de Baylor, Estados Unidos, donde sus investigaciones se centran en la doctrina social católica, las teologías latinoamericanas y de la liberación, y la teología y ética ecológicas. Es autor del libro premiado *Blood in the Fields: Oscar Romero, Catholic Social Teaching, and Land Reform* (Washington: Catholic University of America Press, 2020; de próxima traducción al español). Sus artículos pueden encontrarse en revistas como *Modern Theology*, *Journal of the Society of Christian Ethics*, *International Journal of Systematic Theology*, *Journal of Catholic Social Thought*, *Journal of Moral Theology*, *Communio*, *Nova et Vetera*, y *Crosscurrents*, entre otras.

Desde finales del siglo XX, el ascenso de grupos conservadores y reaccionarios en Occidente ha generado un profundo interés en las derechas y su vínculo con el cristianismo. Este volumen analiza la "marea azul" que los ha llevado al poder en Europa y América Latina, destacando la preeminencia del neopentecostalismo en la región sobre el catolicismo histórico. La obra explora cómo estos movimientos usan redes sociales para difundir posverdades, polarizar y legitimar la violencia invocando "Dios, Patria y Hogar". A través de una revisión histórica, comparada e interdisciplinaria, este libro sitúa el fenómeno religioso en el centro del análisis. Ofrece una mirada profunda sobre la compleja relación entre cristianismo y derechas en América Latina, abarcando desde la evolución del catolicismo hasta la influencia evangélica en diversas coyunturas políticas y sociales, como las fronteras o los regímenes autoritarios. Su lectura rigurosa busca desechar "fáciles certezas", invitando al lector a una comprensión matizada del fenómeno.

ISBN 978-631-308-236-0

CLACSO